
المركز القومي للترجمة
يان ريمان
نظريات الأيديولوجيا
قوى الاغتراب والإخضاع
ترجمة: أشرف منصور
3360
نظريات الأيديولوجيا
يان ريمان
ترجمة أشرف منصور
3360
يتناول هذا الكتاب ظاهرة الأيديولوجيا في كل جوانبها وعبر كل مجالات
ظهورها ومستويات حضورها، سواء أكان هذا الحضور في الوعي أو الفكر أو
الواقع العيني على حد سواء. ولأن الاتجاه الماركسي في الأساس اتجاه بيني،
يضم في رؤيته مجمل الواقع الاجتماعي وشامل في منهجه، فقد دُرست فيه
الظاهرة الأيديولوجية بتوسع وعمق لا نجدهما في أي اتجاه آخر. صاغ ماركس
وإنجلز مصطلح الأيديولوجيا كما نعرفه الآن، وألحقا به كافة المعاني والدلالات
التي بحثتها كل الاتجاهات الماركسية التالية. ويتناول الكتاب المعالجات
الماركسية للأيديولوجيا باعتبارها مفهومًا وظاهرة، ابتداءً من ماركس وإنجلز،
وعبر الماركسيين اللاحقين، مركزًا على تطورات المفهوم لدى الاتحاد الدولي
الاشتراكي الثاني، ولدى الماركسيين الروس بمختلف توجهاتهم، والماركسية
الغربية التي تبدأ بجورج لوكاتش ومدرسة فرانكفورت، وما تلاها من اتجاهات
نقدية لدى جرامشي، وألتوسير ومدرسته. ثم يتتبع المفهوم لدى الاتجاهات التي
لا تصنف عادة على أنها ماركسية لكن تقاطعت دراساتها مع دلالات المفهوم،
مثل اتجاهات فوكو وبورديو وتيار ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة. والكتاب
دراسة تاريخية ونظرية في الوقت نفسه. فهو يتتبع تاريخ مفهوم الأيديولوجيا
والتحولات التي جرت على استخداماته عبر قرن ونصف من الزمان.
painting.Miroslav Kroflan
تصميم الغلاف أحمد بلال


مُنْطَلَق

نظريات الأيديولوجيا

قوى الاغتراب والإخضاع

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: كرمة سامى

- العدد: 3360
- نظريات الأيديولوجيا: قوى الاغتراب والإخضاع
- يان ريمان
- أشرف منصور
- الطبعة الأولى 2022
- التصحيح اللغوى: أشرف عبد الكريم

هذه ترجمة كتاب:

Theories of Ideology
The Powers of Alienation and Subjection
By: Jan Rehmann

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

نظـريـات الأيديولـوجيـا

قوى الاغتراب والإخضاع

تـــأليف: يـــــان ريمـــــان

ترجمـــــة: أشـــــرف منـــــصور



2022

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ريمان، يان
نظريات الأيديولوجيا : قوى الاغتــراب والإخـضـاع /
تأليف: يان ريمان، ترجمة: أشرف منصور .
ط١، القاهرة، المركز القومى للترجمة، ٢٠٢٢
٥٢٨ ص،٢٤ سم
١- المذاهب الاقتصادية .
٢ - الاشتراكية .
٣ - الماركسية .
(أ) منصور، أشرف (مترجم) .
(ب) العنوان ٣٣٠,١٥

رقم الإيداع : ٢٧٨١٠ / ٢٠٢٢
الترقيم الدولى : 978-977-92-2395-7
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الفصل الثالث

مفهوم الأيديولوجيا من الاتحاد الدولي الاشتراكي الثاني إلى الماركسية اللينينية

الفصل الرابع

مفهوم الأيديولوجيا من لوكاتش إلى مدرسة فرانكفورت

الفصل الخامس

مفهوم الأيديولوجيا في نظرية جرامشي في الهيمنة

الفصل السادس

لويس ألتوسير: أجهزة الدولة الأيديولوجية والإخضاع

الفصل السابع

من انهيار مدرسة ألتوسير إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة

الفصل الثامن
بيير بورديو - الحقل، والهابيتوس، والعنف الرمزي

الفصل التاسع
نقد الأيديولوجيا بخلفية نظرية حول الظاهرة الأيديولوجية: مشروع نظرية الأيديولوجيا

الفصل العاشر

فريدريك هايك والسمة الأيديولوجية لليبرالية الجديدة

الفصل الحادى عشر

الوعود غير المتحققة لدراسات فوكو المتأخرة في الحوكمة

مقدمة المترجم

يتناول هذا الكتاب ظاهرة الأيديولوجيا في كل جوانبها وعبر كل مجالات ظهورها ومستويات حضورها، سواء أكان هذا الحضور في الوعي أو الفكر أو الواقع العيني على حد سواء. والإطار العام الذي يضم هذه الظاهرة هو علاقة السلطة بالمجتمع، سواء كانت سلطة الدولة أو الطبقة الاجتماعية أو التراث الديني. فلا تستطيع أي سلطة العمل على من يخضعون لها إلا داخل إطار يبرر لها شرعيتها، في أعين الخاضعين وفي أعين من يمارسون السلطة معًا. وبذلك فإن الأيديولوجيا هي الوسط الذي تعمل فيه السلطة. ولا تستطيع أي سلطة العمل إلا في ظل بعض القبول لشرعيتها وبعض الاعتراف بما تدعو إليه من مبادئ ومعايير. وما يُحدِث القبول والاعتراف هو الأيديولوجيا، التي إن سيطرت حتى يصير الخضوع للسلطة طوعيًا. فالخضوع الطوعي هو الأثر الذي تنتجه السلطة في الخاضعين لها. لا يمكن للسلطة أن تمارس عملها في وسط صراعي دائم، ولا في مجتمع لا يعترف بشرعيتها على الدوام وفي حالة رفض لها وتمرد مستمر عليها؛ والعنف الذي تمارسه السلطة ليس سوى الحل الأخير، وهي لا تستطيع استخدامه طوال الوقت، ولذلك فالأيديولوجيا ظاهرة ملازمة للسلطة ومن أساسيات ممارستها لعملها. ولأن ظاهرة الأيديولوجيا ملازمة لكل سلطة وتظهر في كل مستويات الواقع الاجتماعي، صارت موضوعًا بينيًا، مشتركًا في كل العلوم الاجتماعية، ولا يمكن لعلم اجتماعي واحد الانفراد بدراستها.

ولأن الاتجاه الماركسي هو في الأساس اتجاه بيني، يضم في رؤيته مجمل الواقع الاجتماعي وشامل في منهجه، فقد دُرِست فيه الظاهرة الأيديولوجية بتوسع

الفصل العاشر

فريدريك هايك والسمة الأيديولوجية لليبرالية الجديدة

الفصل الحادى عشر

الوعود غير المتحققة لدراسات فوكو المتأخرة في الحوكمة

مقدمة المترجم

يتناول هذا الكتاب ظاهرة الأيديولوجيا في كل جوانبها وعبر كل مجالات ظهورها ومستويات حضورها، سواء أكان هذا الحضور في الوعي أو الفكر أو الواقع العيني على حد سواء. والإطار العام الذي يضم هذه الظاهرة هو علاقة السلطة بالمجتمع، سواء كانت سلطة الدولة أو الطبقة الاجتماعية أو التراث الديني. فلا تستطيع أي سلطة العمل على من يخضعون لها إلا داخل إطار يبرر لها شرعيتها، في أعين الخاضعين وفي أعين من يمارسون السلطة معًا. وبذلك فإن الأيديولوجيا هي الوسط الذي تعمل فيه السلطة. ولا تستطيع أي سلطة العمل إلا في ظل بعض القبول لشرعيتها وبعض الاعتراف بما تدعو إليه من مبادئ ومعايير. وما يُحدِث القبول والاعتراف هو الأيديولوجيا، التي إن سيطرت حتى يصير الخضوع للسلطة طوعيًا. فالخضوع الطوعي هو الأثر الذي تنتجه السلطة في الخاضعين لها. لا يمكن للسلطة أن تمارس عملها في وسط صراعي دائم، ولا في مجتمع لا يعترف بشرعيتها على الدوام وفي حالة رفض لها وتمرد مستمر عليها؛ والعنف الذي تمارسه السلطة ليس سوى الحل الأخير، وهي لا تستطيع استخدامه طوال الوقت، ولذلك فالأيديولوجيا ظاهرة ملازمة للسلطة ومن أساسيات ممارستها لعملها. ولأن ظاهرة الأيديولوجيا ملازمة لكل سلطة وتظهر في كل مستويات الواقع الاجتماعي، صارت موضوعًا بينيًا، مشتركًا في كل العلوم الاجتماعية، ولا يمكن لعلم اجتماعي واحد الانفراد بدراستها.

ولأن الاتجاه الماركسي هو في الأساس اتجاه بيني، يضم في رؤيته مجمل الواقع الاجتماعي وشامل في منهجه، فقد دُرِست فيه الظاهرة الأيديولوجية بتوسع

وعمق لا نجده في أي اتجاه آخر. صاغ ماركس وإنجلز مصطلح الأيديولوجيا كما نعرفه الآن، وألحقا به كل المعاني والدلالات التي بحثتها كل الاتجاهات الماركسية التالية. ويتناول هذا الكتاب المعالجات الماركسية للأيديولوجيا باعتبارها مفهومًا وظاهرةً، ابتداءً من ماركس وإنجلز، وعبر الماركسيين اللاحقين، مركزًا على تطورات المفهوم لدى الاتحاد الدولي الاشتراكي الثاني، ولدى الماركسيين الروس بمختلف توجهاتهم، والماركسية الغربية التي تبدأ بجورج لوكاتش ومدرسة فرانكفورت، وما تلاها من اتجاهات نقدية لدى جرامشي، وألتوسير ومدرسته. ثم يتتبع المفهوم لدى الاتجاهات التي لا تُصنَّف عادة على أنها ماركسية لكن تقاطعت دراساتها مع دلالات المفهوم، مثل فوكو وبورديو وتيار ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة.

والكتاب دراسة تاريخية ونظرية في الوقت نفسه. فهو يتتبع تاريخ مفهوم الأيديولوجيا والتحولات التي جرت على استخداماته عبر قرن ونصف، وهو كذلك دراسة نقدية مقارنة لفهم التيارات السابقة للأيديولوجيا؛ إذ يحلل هذا الفهم بدقة نظرية وضبط تصوري بارع.

ويعد يان ريمان مؤلف الكتاب من مجددي الفكر الماركسي المعاصرين؛ إذ عمل على إحيائه وتوظيفه في دراسة الأوضاع الحالية، مثل صعود الليبرالية الجديدة وما صاحبها من حركات اجتماعية معارضة في الغرب. وينتمي ريمان لمدرسة فكرية ألمانية ظهرت في سبعينيات القرن الماضي، أطلقت على نفسها اسم "مشروع نظرية الأيديولوجيا" Projekt Ideologietheorie (PIT)، وهي تخرج عن معالجة الظاهرة الأيديولوجية باعتبارها مجرد ظاهرة فكرية في الوعي، وتدرسها باعتبارها ممارسات وسلوكًا وأفعالاً ومؤسسات، وهو ما قدمته المدرسة على أنه عودة إلى معالجة ماركس وإنجلز الأصلية للأيديولوجيا.

هذا بالإضافة إلى أن ريمان هو واحد من مجموعة من الباحثين الذين يعملون في "المعجم التـــاريخي النقـــدي للماركـــسية" " Historical-Critical Dictionary of Marxism"(HKWM) ، وهو مشروع ضخم لا يزال مستمرا، فلم تصدر المجموعة المعجم كاملاً حتى الآن، ويتمثل عملها في نشر كل مادة على حدى فـــي دوريـــة Historical Materialism، إذ يتراوح طول المادة من أربع صفحات إلى عـــشرين صفحة. وقد ظهر أثر العمل في هـــذا المعجـــم علـــى معالجـــة ريمـــان لمعـــاني الأيديولوجيا في كتابه هذا، إذ تتصف معالجته لمفهوم الأيديولوجيا بأنهـــا تاريخيـــة نقدية مثل مواد المعجم.

ولا ينسى ريمان الجانب التطبيقي لمفهوم الأيديولوجيا؛ إذ يقدم تحلـــيلاً نقـــديًا لفكر أحد أبرز آباء الليبرالية الجديدة وهو فريدريك هايك، مستعينًا بفهمه الخـــاص للأيديولوجيا في تحليل فكر هايك باعتباره أيديولوجيًا بالدرجة الأولـــى وبطريقـــة لا تظهر مباشرة من الاطلاع السريع على كتاباته. كمـــا يحلـــل ريمـــان ظـــاهرة الليبرالية الجديدة باعتبارها ظاهرة أيديولوجية، ليست فكرية وحـــسب بـــل ماديـــة كذلك، ولا تكرس للوعي الزائف وحده، بل تعتمد في عملها على النظم والمؤسسات التي أنشأتها الرأسمالية في مرحلتها المتأخرة، وعلى نمط الإنتاج الرأسمالي الجديد عالي التقنية والمرن للغاية، والمعتمد على إخضاع الذوات الفاعلة بطريقـــة تـــوهِم باستقلالها وتسييرها الذاتي، في نفس وقت خضوعها، الطوعي، للنسق الرأســـمالي في كل مجالاته.

وأود هنا التنبيه على بعض خصائص الكتاب، والتي يجب علـــى القـــارئ أن يأخذها في اعتباره أثناء القراءة. هذا الكتاب هو تنظير لنظريات، أي إنـــه يحـــاول إقامة نظرية في تاريخ وتطور المعالجات النظرية للأيديولوجيا، وهذا ما أدى إلـــى تركيزه الشديد وزيادة تعقيده. كما أنه يتدرج من الصعوبة إلى السهولة، فالفـــصول الأولى أصعب، والتالية تزداد سهولة. أما الفصل السادس عن ألتوسير فهو مُعقَّـــد لكنه ليس عسير الفهم، ويرجع السبب في ذلك إلى أنه يتناول ألتوســـير، والمؤلـــف يرفض معالجته للأيديولوجيا، ولذلك قام بحشد الكثير من الآراء المعارضة له مـــع عرضه لفكر ألتوسير نفسه، فكان الفصل عبارة عن مبارزة فكرية ونزاع وجـــدل

مع ألتوسير؛ مما زاد من تعقيده. والمؤلف متحيز لنظرية جرامشي في الهيمنة، وفي إطارها ينظر إلى كل الظاهرة الأيديولوجية على أنها تتأسس في الهيمنة، وبمقياسها يحكم على كل نظريات الأيديولوجيا التي تناولها؛ وقد تبناها ووظفها في أعماله الأخرى، مثل دراسته عن العلاقات المعقدة والمتشابكة بين النازية والكنيسة(١)، ودراسته عن سوسيولوجيا ماكس فيبر(٢)، وعن حركة "احتلوا وول ستريت" Occupy Wall Street (٣).

وقد فَصلْتُ تعليقاتي في الهامش عن إحالات وتعليقات المؤلف، فظلت هوامشه مرقمة، أما هوامشي فقد استخدمت فيها الرموز: *، Δ، Θ، •، ♦. وقمت بإضافة عبارات توضيحية داخل النص، وضعتها بين القوسين المعقوفين ( ).

ويعد هذا الكتاب باتساعه وشموله وعمقه إسهامًا في حقله، وإضافة للعلوم الاجتماعية، سوف يستفيد منه كل المشتغلين بها وكل المهتمين بالتراث النظري الغربي.

وفي النهاية أتوجه بالشكر إلى الأستاذ إسلام سعد، الذي راجع معي فصول الكتاب، وقدم اقتراحات بضبط الكثير من التعبيرات التي كانت غامضة، ونبهني على ضرورة تعريف بعض المصطلحات غير الشائعة، والشخصيات غير المعروفة للقارئ العربي، فله مني كل العرفان والتقدير.

أشرف منصور

الإسكندرية في ١٠ يناير ٢٠٢٠

---

(1) Rehmann, Jan 1986, Die Kirchen im NS Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte, West Berlin: Argument-Verlag.

(2) Rehmann, Jan 1998, Max Weber, Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik und Religion im Ubergang zum Fordismus, Second edition, Berlin-Hamburg: Argument- Verlag.

الترجمة الإنجليزية: Rehmann, J. (2015). Max Weber: Modernisation as Passive Revolution. Leiden, The Netherlands: Brill.

(3) n, Jan. (2013). Occupy Wall Street and the Question of Hegemony: A Gramscian Analysis. Socialism and Democracy. 27. 1-18.

المقدمة

(١)

عندما ضربت الأزمة الاقتصادية الولايات المتحدة في سبتمبر ٢٠٠٨، بدت أيديولوجيا الليبرالية الجديدة – بثالوثها المقدس المتمثل في التحرير الاقتصادي والخصخصة والتجارة الحرة – فاقدة كل ثقة كانت قد اكتسبتها سابقاً. ومع الحملة الواسعة التي تولتها الحكومة الأمريكية لإنقاذ البنوك والمؤسسات المالية الكبيرة، مُشكِّلة بذلك دعمًا لم تكن لتتلقاه الطبقات العاملة والوسطى، انصب الغضب الشعبي مباشرة على أساطين المال وعلى السياسيين الذين أنقذوهم. وقد وصف توماس فرانك(*) هذا الغضب الشعبي على أنه "لحظة شعبوية"، لم تنتهزها إدارة أوباما، وسلّمت السياسة الاقتصادية لاثنين من الموالين لوول ستريت، هما لاري سامرز Larry Summers وتيم جايثنر Tim Geithner [(١)].

ومع افتقاد الغضب الشعبي لتنظيم يساري فاعل (بالإضافة إلى أن حركة "احتلوا وول ستريت" Occupy Wall Street لم تكن قد ظهرت بعد)، فإن الغضب الشعبي قد ركبه ما يسمى بجماعة حفل الشاي the Tea Party(**)، والتي نجحت في إثارة وتوجيه ذلك الغضب. كشفت الأعلام العديدة الحاملة لذكريات الثورة الأمريكية والمكتوب عليها "لا تقهرني" Don't Tread on Me، عن نوع مختلف من

(*) محلل سياسي ومؤرخ وصحفي أمريكي، كان يكتب عمودًا في صحيفة Wall Street Journal من ٢٠٠٨ إلى ٢٠١٠. (المترجم)

(1) T. Frank 2012, pp. 34, 39, 167–8.

(**) حركة محافظة أمريكية داخل الحزب الجمهوري. نادى أعضاء الحركة بتخفيض الضرائب وتخفيض الدين الداخلي الأمريكي وسد عجز الموازنة بالانكماش في الإنفاق الحكومي، مما يؤثر سلبًا على الدعم الحكومي وعلى الالتزامات الاجتماعية للحكومة مثل التأمينات والمعاشات والمرافق العامة. (المترجم)

الشعبوية، حولت اتجاهها من وول ستريت إلى واشنطن، وكانت بذلك "انتفاضة ضد الحكومة والضرائب وقنوات إنفاق الميزانية الفيدرالية"، واقفة بذلك "في صف نفس الظروف التي سمحت لوول ستريت بأن تسرق العالم"(١).

كيف لنا أن نفهم هذا التحول من "وول ستريت" إلى "واشنطن"، من شعبوية شبه تقدمية مضادة لسيطرة الشركات، والتي أتت بأوباما كالعاصفة إلى البيت الأبيض، إلى شعبوية يمينية، والتي بدلاً من أن تقف مع أولئك المتضررين الذين فقدوا منازلهم، حشدت نفسها ضدهم باعتبارهم فاشلين لا يستحقون أن تقف الحكومة معهم؟ وجاءت أول موجة من التحرك الجماهيري بعد أن أعلن ريك سانتيلي Rick Santelli في مقابلة تليفزيونية في ١٩ فبراير ٢٠٠٩، حيث كان يقف داخل مكتب شيكاغو للتجارة، أنه يستنكر محاولة الحكومة تقديم الدعم من الخزانة العامة لهؤلاء الفاشلين الذين فقدوا منازلهم في الرهون العقارية. وقد تولت الحملات التالية مؤسسات محافظة نافذة. وبدون منظمات مثل "أمريكيون من أجل الرخاء" Americans for Prosperity و"الحرية تعمل" Freedom Works، وبدون الدعم الإعلامي الهائل من إمبراطورية مردوك ومؤسسة "فوكس نيوز"، وبدون المال المقدم من مؤسسات كبيرة مثل "الإخوة كوش" Koch brothers، فلم تكن حركة "حفل الشاي" لتشهد ذلك الصعود الصاروخي(٢). وقد كان بول كروجمان Paul Krugman على حق عندما أعلن أن هذه الظواهر ليست تعبيرًا عن حركات عفوية نابعة من مشاعر تلقائية عامة، بل بالأحرى سلسلة من "الأحداث المفتعلة، دبرها المتهمون المعتادون"(٣).

لكن قوله هذا ليس إجابة شافية بقدر ما هو بداية لأسئلة مقلقة: كيف لحملة حشد مكونة أساسًا من الرجال البيض من الطبقة الوسطى، والتي نشأت من الصفر

---

(1) T. Frank 2012, pp. 41–2.

(2) Cf. Solty 2010a, p. 46.

(3) Krugman 2009.

ودُفعت إلى التحرك عن طريق أموال الشركات الكبرى، أن تنشأ من الأسفل إلى الأعلى؟ وكيف لنا أن ننظر إليها على أنها حركة معارضة على الرغم من أنها تجسد شكلاً متطرفًا من الليبرالية جديدة بملامح سلطوية واضحة، على الرغم من حالة الأزمة[١] التي تمر بها تلك الليبرالية الجديدة بعد ثلاثين سنة في السلطة ولا تزال؟ لماذا لم يصبح سانتيلي مثار سخرية البلاد عندما نظر إلى "تجار الأسهم" على أنهم يمثلون "أمريكا" ويعبرون عن نداء "نحن الشعب"؟ كيف لنا أن نفسر أن حملة حفل الشاي، وعلى الرغم من كراهيتها المعلنة للحركات العمالية، قد جنت تأييدًا معتبرًا بين العمال؟

وبالطبع فإن حركة حفل الشاي ليست ظاهرة منعزلة، بل هي جزء من سلسلة من الانتفاضات المحافِظَة الجديدة، والتي امتدت في الولايات المتحدة منذ عواقب حرب فييتنام وعبر الحروب الثقافية في السبعينيات إلى ثورة جنجريتش Gingrich[*] في ١٩٩٤. ويمكننا إكمال هذه القائمة بإضافة الحركات اليمينية والفاشية الجديدة الناجحة في أوروبا. وتقدم أغلب هذه الحركات نفسها على أنها في عداء مع النخب المهيمنة محليًا وعالميًا، وعلى أنه ممثل الشعوب في نهاية التاريخ. وكما ذهب هاوج W.F. Haug، فإذا حللنا الصراعات الاجتماعية، فسوف يظهر الجمهوريون على أنهم الممثلون الأجرأ للرأسمالية، الذين يواجهون أي سحب من القيمة الزائدة من أجل الأهداف الاجتماعية والحيوية، ولا يوافقون إلا على ذلك الإنفاق الذي يقوي ترسانة القهر الرأسمالية[٢]. ولكن بما أن القيام بمثل هذ التحليل صعب للغاية، فإن ما شاهده أغلب الناس هو حركة من أسفل كانت تتوسع في بدايتها من جزر منعزلة وكأنها نقاط غير مترابطة، وتواجه أوباما الذي تخلى عن الحركة الشعبية التي انتخبته.

---

(1) Solty 2011, p. 150.

(*) يشير تعبير "ثورة جنجريتش" Gingrich Revolution إلى فوز الحزب الجمهورية بالأغلبية في الكونجرس سنة ١٩٩٥، أثناء رئاسة بل كلينتون، ملتفين حول عضو الكونجرس نويت جنجريتش الذي قاد حملة ضد الحزب الديموقراطي وكلينتون أدت إلى تحول الكثير من الديموقراطيين إلى جمهوريين بعد انتخابهم للكونجرس سنة ١٩٩٤.

(2) Cf. W.F. Haug 2012, p. 221.

(٢)

لن أقدم المزيد من النقاش حول هذه الديناميات، لكنني أستخدمها كمثال توجيهي لمحاولة أولى في تحديد المهمة الأساسية لنظرية في الأيديولوجيا. من الواضح من المثال السابق أننا نتعامل مع ظاهرة تقلب الواقع رأسًا على عقب. إن النخب الرأسمالية والمالية وممثليهم السياسيين والأيديولوجيين ليسوا قادرين وحسب على الدفع بـ"إصلاحاتهم" الليبرالية الجديدة وتقديمها على أنها ضرورة موضوعية ونافعة، بل وتقديم أنفسهم على أنهم حركة معارضة، حتى ولو كانت هذه المعارضة ضد تبعات سياساتهم نفسها. وقد خُطِّط لهذه المعارضة بطريقة تدعم نمط الأيديولوجيا السائد. وعن طريق هذه الاستراتيجية، فإن تلك النخب تنجح في تحقيق سيطرتها الطبقية باعتبارها هيمنة كاملة على المجتمع. كان مصطلح "الهيمنة" من المصطلحات الأساسية في نظرية أنطونيو جرامشي، وهو يعني أن الطبقة الحاكمة لا "تحكم" وحسب بل "تقود"، أي إنها تخلق في الخاضعين لها نوعًا من الإجماع على شرعية حكمها، سواء كان هذا الإجماع سلبيًا أو إيجابيًا. وترتبط مع الطبقة الحاكمة طائفة كبيرة من السياسيين والقانونيين والوعاظ الدينيين والفلاسفة والفنانين ومثقفين آخرين، يعملون على ترجمة الأيديولوجيا المهيمنة إلى لغة مقنعة للناس. وفي حين يتم التعتيم على طريقة عمل وأسس الحكم الطبقي بطريقة نسقية، يتم توجيه الغضب الشعبي على أشخاص النخبة الليبرالية الذين يأكلون أفخم الوجبات ويركبون أغلى السيارات[١]، وعلى البيروقراطية والقيادات العمالية والمثقفين المنعزلين عن الشعب، وضد الفقراء، الذين يُوصَمون عرقيًا على أنهم في الأغلب سود ومن غوغاء المدن فاقدي الأخلاق.

تتغير مكونات الكتلة الحاكمة[*] حسب اختلاف المكان والزمان، كما تتغير الصور التي تريد أن تقدم بها نفسها وتدعم ذاتها. ففي العصر الذهبي

---

(1) Cf. T. Frank 2004, pp. 16–17.

(*) يعني مصطلح الكتلة الحاكمة أو كتلة القوة Ruling Block/ Ruling Power-Block، كل الفئات النافذة وذات السيطرة والمهيمنة في المجتمع بصرف النظر عن انتمائها الطبقي، فالكتلة الحاكمة مكونة من أشخاص ينتمون لطبقات عديدة لا للطبقة الرأسمالية وحدها. (المترجم)

للفوردية(*) Fordism، خاصة بين الحرب العالمية الثانية ونهاية السبعينيات، كانت الأجزاء المعادية للشيوعية وللعنصرية من قيادات الحركة العمالية في الولايات المتحدة جزءًا أصيلاً من الكتلة الحاكمة. كما نجد في بعض التحالفات السياسية ظاهرة توجيه بعض السياسيين لإداناتهم الأخلاقية لبعض شرائح الطبقة الحاكمة، مثل الهجوم على ممارسة الشركات وصقور الرأسمالية المتوحشة للمضاربات المالية في البورصة. وقد وظّف الفاشيون الألمان معاداتهم للسامية في ثلاث جبهات: ضد الحركة العمالية "اليهودية" والفقراء (أي البلاشفة وفقراء يهود شرق أوروبا)، وضد المثقفين الليبراليين المخربين مثيري الفوضى، وضد رأس المال المالي Finance Capital اليهودي، الذي تم تصويره على أنه رأس مال ربوي في مقابل رأس المال الألماني الإنتاجي Industrial Capital.

إن مهمة نظرية الأيديولوجيا في مثل هذه السياقات هي تطوير أدوات تحليلية قادرة على إفهامنا ظواهر القلب الأيديولوجي للواقع، وتشتيت وجهة الهجوم نحو خصم مزيف، وعملية صناعة عدو وهمي. وقد تمت صياغة مصطلح "نظرية الأيديولوجيا" ideology-theory في السبعينيات للإشارة إلى إعادة بناء البحث الماركسي في الأيديولوجيا تحت تأثير لويس ألتوسير. وتم تمييزه عن مقاربات ثلاث أخرى:

١ – اختزال الأيديولوجيا إلى مجرد ظواهر تابعة للبنية الاقتصادية – وهو يعبر عن توجه يوصف عادة بأنه اقتصادي النزعة أو مُختَزِل طبقيًا؛

٢ – مبحث نقد الأيديولوجيا التقليدي الذي نظر إلى الأيديولوجيا على أنها وعي زائف أو مقلوب، والتي يجب أن نقدها من منطلق وعي "صحيح"؛

٣– نظريات الشرعية، التي نشأت تحت تأثير ماكس فيبر ونيكلاس لومان، والتي تعاملت مع الأيديولوجيا بطريقة اجتماعية أداتية، من منطلق وظيفتها الإدماجية داخل نسق من الهيمنة التي تسعى لتبرير ذاتها. فعن طريق استكمال

(*) الفوردية: نسبة لرجل الصناعة الأمريكي هنري فورد، تعني نمطًا من التنظيم الصناعي والإدارة، يعتمد على التوسع في الإنتاج المنمط قليل التكلفة وزيادة الأجور كي يتمكن العمال من شراء ما أنتجوه.

لومان لتحليلات فيبر للسيطرة العقلانية[1] rational domination، أعلن أن تعقيد المجتمعات الحديثة يتطلب "قبولاً معممًا لقرارات" السلطة. فالمطلوب وفق تحليله هذا، ليس تحفيزًا على الانصياع، بل قبول للأوامر دون تحفيز[2]. إن القبول السلبي لقرارات صنعها "متخصصون" شرعيون قُدِّمَت على أنها ضرورة موضوعية، أما الديموقراطية من أسفل مع المشاركة الشعبية في صنع هذه القرارات فلم تكن محل اعتبار. ووفقًا ليورجن هابرماس Jurgen Habermas، فإن لومان دعا النخب لإصدار القرارات بطريقة منفردة وبدون تدخل ديموقراطي، بحيث صارت نظريته أيديولوجيا جديدة تبرر السيطرة تكنوقراطيًا[3].

إن الحاجة إلى تجديد في نظرية الأيديولوجيا نتجت من عدم قدرة أيٍّ من هذه النظريات على تفسير استقرار المجتمع البورجوازي ودولته، أو على تطوير استراتيجية في التحول الديموقراطي – الاشتراكي القادر على تحقيق إجماع عام بين الناس. فالمداخل التي تبنتها نظرية الأيديولوجيا حاولت تلبية هذه الحاجة عن طريق البحث في التكوين الاجتماعي للأيديولوجيا والأنماط اللاواعية التي تعمل بها وتؤثر. وبذلك ركزت على الطابع المادي للأيديولوجيا، أي وجودها باعتبارها حزمة من الآليات والمثقفين والطقوس وأشكال الممارسة.

---

(١) كانت بداية تحليلات فيبر السوسيولوجية للسيطرة هي التساؤل حول نوعية الوسائل الاقتصادية والمحفزات المعنوية التي تمكن إدارة ما من ممارسة السيطرة، وكيفية اقتناع الأفراد الخاضعين لهذه السيطرة بأن مثل هذا الحكم "شرعي". (Weber 1978,pp. 212 - 13). ومن هذه النقطة ميز فيبر بين ثلاثة أنماط من السيطرة الشرعية: السيطرة التقليدية المعتمدة على قداسة تراث السلطة، والسيطرة الكارزمية المعتمدة على قداسة أو بطولة شخص مختار، والسيطرة العقلانية المعتمدة على الشرعية القانونية.

(2) ‘Motivfreies [. . .] Akzeptieren (Luhmann 1969, p. 32).

(3) Habermas and Luhmann 1971, pp. 239 et sqq., 269.

(٣)

كيف تنطبق هذه التوصيفات للمهام الجديدة لنظرية الأيديولوجيا على مثالنا السابق؟ من الواضح أن صعود حركة "حفل الشاي" لا يمكن تفسيره ببساطة على أنه "تعبير" عن حالة اقتصادية معينة. فقبل أن تؤدي الأزمة الأخيرة إلى تفضيل الهجوم الشعبوي على حركة حفل الشاي، فقد غذت آمال الجماهير بشعار حملة أوباما "نعم نستطيع" Yes, we can، كما يمكن القول: إن تبعاتها الاجتماعية الحادة قد شكلت قوة الدفع الأساسية لظهور حركة "احتلوا وول ستريت" Occupy Wall Street، والدعم الشعبي الكبير الذي لاقته. فسواء ألقت الطبقات الوسطى نفسها بين أذرع الطبقات العليا، أو أقامت تحالفات مع الطبقات العاملة والمهمشين، فإن اختياراتها هذه ليست محددة وحسب بظروفها الاقتصادية. إذ هي تعتمد كذلك على علاقات قوة معقدة داخل آليات وسلطات أيديولوجية، وهي علاقات تترك تأثيرها على إدراك الناس الشائع. فسواء صعدت حركات اجتماعية أم لم تصعد، وسواء توسعت أو انكمشت وتنحَّت، فإن الأمر يعتمد على شروط متعددة، وليس أقلها على الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم وقدرتهم على انتهاز الفرص المتاحة أمامهم، وخلق أشكال مبتكرة من الفعل، وبناء تحالفات ذات جدوى. ويتمثل عامل هام في علاقات القوة داخل حركة تبغي الهيمنة فيما إذا كان داخل هذه الحركة حزب يساري مستقل وغير منغلق على نفسه، أو كيان يساري قادر على تفعيل مبادرات وحركات عديدة وإقامة الصلات بينها.

وعلى هذا الأساس فإن نظرية الأيديولوجيا تتطلب قطيعة مع النزعة الاقتصادية economism. فليس هدفها هو البحث عن صلات مباشرة بين الشروط الاقتصادية والأوضاع الأيديولوجية، كما لو أن الأولى هي الحقيقة الثابتة للثانية. بل إن هدفها بالأحرى هو التعامل مع عدم التناسب، أو الانحراف، بين ما عبرت عنه الماركسية تقليديًا بالمصالح الموضوعية والطريقة التي تفسر بها الذوات هذه المصالح. إن التحدي أمام نظرية الأيديولوجيا هو إدراك السبب الذي يجعل التحول إلى قيم وتوجهات أيديولوجية معينة بإمكانه السير جنبًا إلى جنب ضياع الفاعلية الفردية والجماعية معًا. إن الهدف الأكبر لنظرية نقدية في الأيديولوجيا هو تفسير خضوع الناس الطوعي لأشكال مغتربة من الهيمنة، ورضاهم عن ظروف تقيد قدراتهم على الفعل.

وبهذا الصدد فإن الفهم النقدي للأيديولوجيا على أنها وعي "زائف" و"مقلـوب" يظهر لأول وهلة مناسباً. فإذا كان الناس يسمحون لأنفسهم بأن يتم تحفيـزهم بقـيم أخلاقية وعائلية، ويتلقون في المقابل مزيدًا من ظروف العمل السيئة، ومزيدًا مـن البطالة، والاضمحلال الفعلي للأسرة، وأخيرًا انحلال القـيم التـي اعتقـدوا أنهـم يدافعون عنها، فهذا يعني أن شيئًا ما قد أسيء توجيهه (وهو وعـيهم). إن مجـرد رصد الوعي الزائف والإشارة إليه لا يكفي أبدًا لمعرفة الشروط التـي نـشأ فيهـا وانتشر. فلا تبدأ نظرية في الأيديولوجيا في التـشكل إلا عنـدما يكـون النـشوء الاجتماعي للأيديولوجيا وضرورتها الوظيفية وفاعليتهـا موضـوعات للتفكيـر.

وعلاوة على ذلك فإن "الزيف" مفهوم في غاية العمومية والشمول بحيث لا يُمكّننـا من الكشف عن الطابع المعقد للأيديولوجيا ومكوناتها. إنه يغوي المثقفين بأن ينحوا جانبًا رؤى متناقضة ومتنافسة للعالم دون أن ينتبهـوا للعناصـر الواقعيـة داخـل الأيديولوجيات والأفكار الشائعة ويشتغلوا عليها. وبهذه الطريقة فإن تبنـي مفهـوم "الوعي الزائف" باعتباره الموضوع الأساسي لنظريـة فـي الأيـديولوجيا يـدخلنا في مجازفة تشجيع توجهات تعوق تشكل "المثقفين العـضويين" (الـذين وصـفهم جرامشي)، الذين يجب أن يكونوا فاعلين في الحركات التقدمية والأحزاب اليسارية.

وفقًا لستيورات هول(*)، فإن أهم سؤال يتعلق بأيديولوجيا "عضوية" لـيس هو العنصر الزائف فيها، بل العنصر الحقيقي، أي ذلك الشيء الـذي يجعلهـا ذات معنى مقبول، وهو "الأمر الكافي لأي أيديولوجيا"(1) كي تقوم بعملها. وهـذا أيـضًا ينطبق على مفهوم "قيم العائلة"؛ فعلى الرغم من رياء وادعاء أولئك الذين ينشرونه من المحافظين، إلا أنه ليس زائفًا، بل هو، بصرف النظر عن الأشـكال المـشوهة والمحرفة التي يظهر بها، يمثل حنينًا للتساند الاجتماعي والقرب العائلي والقابليـة على الاعتماد على شخص ما، في عالم محطم، لا بالنسبة لمن تعرضـوا للإفقـار والتهميش وحسب، بل لكل الذين تعرضت حياتهم الأسرية للتفكك والانهيار. وبهذا المعنى استطاع ماركس الشاب تجاوز مجرد الرفض العقلاني للدين باعتباره وهمًا

(*) Stuart Hall (١٩٣٢ – ٢٠١٤) عالم اجتماع ماركسي وناشط سياسي بريطاني مـن أصـل جامايكي.

(1) Hall 1988, p. 46.

خرافيًا، ووصفه على أنه "زفرة كائن مقهور"، و"القلب لعالم بلا قلـب"، و"الـروح لوضع يفتقر للروح"[١]. إن تعاملة هذا مع الدين يساعدنا في التمييز المنهجي بـين مبحث "نقد الأيديولوجيا" التقليدي، ونظرية مادية في الأيديولوجيا: ففي حين يمكـن أن يقنع المبحث التقليدي بالنظر إلى الدين على أنه وعي مقلـوب وأنـه "أفيـون الشعوب"[٢]، فإن النظرية المادية في الأيديولوجيا يمكنها أن تركز علـى علاقـات القوة داخل "الحقل الديني" (على طريقة بورديو Bourdieu)، والتي تعمل باعتبارها جزءًا من علاقات الهيمنة في المجتمع المدني.

(٤)

يمكننا تلخيص اعتراضات نظرية الأيديولوجيا على مبحث نقـد الأيـديولوجيا التقليدي وفكرته عن الوعي الزائف في ثلاث نقاط:

١ – ينزع نقد الأيديولوجيا التقليدي إلى تجاهل الوجود المادي للأيـديولوجيا، أي آلياتها ومثقفيها وأشكال ممارسـتها، والتـي لهـا أبلـغ الأثـر فـي الإدراك العام للناس؛

٢ – من جراء تركيز مبحـث نقـد الأيـديولوجيا علـى ظـواهر الـوعي، فهو يتجاهل أو يبخس من قيمة الطـرق اللاواعيـة التـي تعمـل بهـا الأشـكال والممارسات الأيديولوجية؛

٣ – سعى هذا المبحث نحو رفض الظاهرة الأيديولوجية يجعلهـا تخـاطر بابتعادها عن المهمة الأساسية لنظرية الأيديولوجيا، وهي إدراك عنـصر الجـذب في الأيديولوجيات ومدى فاعليتها. إن فهما دقيقًا لتأثير الأيديولوجيا علـى قلـوب وعقول الناس هو مطلب ضروري لتطوير نقد لهـا، قـادر علـى الكـشف عـن عناصرها الاستمالية، تلك العناصر التي إذا بقيت على قوتها فهي قادرة علـى أن تتحول و"تعمل في جهات أخرى"[٣].

---

(1) Marx 1843, p. 175.

(2) Ibid.

(3) Bloch 1990, p. 113.

إن ذلك الاقتراح الذي قدمه إرنست بلوخ يجب أن ينبهنا على أن مفهوم "النقد" ومفهوم "نقد الأيديولوجيا" يمكن أن يُستخدما بطرق مختلفة تماماً؛ ففي كتابه "مساهمة في نقد فلسفة الحق لهيجل"، واجه ماركس الشاب نقدًا مبتذلاً دوجمائيًا، "يتصارع" مع موضوعه، في مقابل "نقد فلسفي حقيقي" لا يكتفي بعرض تناقضات ظاهرة ما ويشير إلى مجرد وجودها، بل يسعى "لتفسيرها، وفهم تكوينها... وضرورتها"[1]. إن النقد بالمعنى الماركسي[*]، وخاصة بالمعنى الذي ظهر في نقد ماركس للاقتصاد السياسي، لا يعني رفض ظاهرة من خارجها، بل هو بالأحرى إعادة بناء تاريخية – نقدية لنشوءها وتكوينها الداخلي. ومن ثم فإن نقدًا للأيديولوجيا بمعنى "إعادة البناء" و"النفي المتعين" determinate negation[**]، سوف يستجيب للمتطلبات المنهجية لنظرية الأيديولوجيا.

وهذا ما يوضح أن الحدود الفاصلة بين مبحث نقد الأيديولوجيا ونظرية الأيديولوجيا ليست حاسمة بعكس ما يبدو. فعند الفحص الدقيق، تحاول معظم المقاربات التي توصف على أنها "نقد للأيديولوجيا" كذلك تفسير الشروط التي تتشأ فيها الأيديولوجيا وتنشط، ويظهر ذلك على سبيل المثال في التحليلات الماركسية لصنمية السلع والنقود ورأس المال، وما تُحدثه من "أشكال فكرية موضوعية" (انظر الفقرة ٢,٢,٢). وفي الوقت نفسه فإن ما يسمى بنظريات الأيديولوجيا يحتوي بالطبع على مُكوِّن نقدي، لكنه يبتعد عن النموذج التقليدي الذي تسوده ثنائية "الصدق/الزيف"، إلى التمييز التحليلي بين الهيمنة والفعل التحرري، أو كما يقترح "مشروع نظرية الأيديولوجيا" Projekt Ideologietheorie، التمييز بين تنشئة اجتماعية سلطوية، وأبعاد التنشئة الاجتماعية الأفقية (انظر فقرة ٩,٣). وفي نقدي للأيديولوجيا سأتجاوز كل ذلك وأدافع عن الرأي القائل: إن أي نظرية في

---

(1) Marx 1843, p. 91.

(*) يستخدم المؤلف كلمة Marxian في مقابل Marxist. المصطلح الأول هو للإشارة إلى اتِّباع فكر ماركس نفسه بعيدًا عن توظيفات وتأويلات الماركسيين اللاحقين، والذين يصف فكرهم بأنه Marxist. (المترجم)

(**) مصطلح شهير في فلسفة هيجل، ويعني أن نتيجة النفي أو السلب ليست عدمًا كاملاً بل تنتج شيئًا جديدًا متعينًا. (المترجم)

الأيديولوجيا تحاول العمل بدون منظور نقدي تخاطر بأن تتحـول إلـى نظريـات وظيفية في الشرعية (*).

ولذلك فلا يجب النظر إلى تلك التمييزات بين مبحث نقد الأيديولوجيا ونظرية الأيديولوجيا على أنها مطلقة. وبما أن تاريخ النظريات يسير متأرجحًا يمنة ويسرة، فإن تراث نقد الأيديولوجيا وتراث نظرية الأيديولوجيا قـد تطـورا بمعـزل عـن بعضهما البعض، وأحيانًا في مقابل بعضهما. ويرجع هذا بصفة أساسـية إلـى أن مدرسة ألتوسير، والتي فهمت الماركسية على أنها "نزعة نظرية مـضادة للنزعـة الإنسانية"، قد رفضت مصطلحات أساسية في مبحـث نقـد الأيـديولوجيا، مثـل الاغتراب والصنمية والتشيؤ. وبما أنني لا أشارك في هـذا التفـسير للماركـسية، وأعتبر أن الفصل بين نقد الأيديولوجيا ونظرية الأيديولوجيا مخطئ وغير منـتج، فسوف أحاول أن أعيد التوجهين إلى حوار مع بعضهما البعض. والهدف من ذلـك النوع من التوسط بين التوجهين هو تجديد في مبحـث نقـد الأيـديولوجيا، يعمـل بنظرية في الظاهرة الأيديولوجية باعتبارها "ظهيرًا فكريًا"(1).

بنية الكتاب

على الرغم من أن ألتوسير ومدرسته أحبوا أن يقدموا مقاربتهم على أنها شيء جديد بالكامل ومختلف عن التراث الماركـسي التقليـدي، فـإن اتجـاه "نظريـة الأيديولوجيا" لا يجب أن يُفهم على أنه اكتشاف جديد بالكامل، بل على أنـه إعـادة توظيف وإعادة تقييم لتساؤلات سبق وأن طرحها مـاركس وإنجلـز بمـصطلحات مختلفة. بعد أن أفحص في الفصل الأول تاريخ مصطلح الأيديولوجيا السابق علـى ماركس، أي ابتداء من ديستوت دي تريـسي Destutt de Tracy، الـذي صـاغه باعتباره اسمًا لعلم دقيق للأفكار، إلى هجـوم الإمبراطـور نـابليون الأول علـى ما أسماه "الأيديولوجيون"، سأركز في الفصل الثاني على الاسـتخدامات المختلفـة للمصطلح من قِبَل ماركس وإنجلز، والتي شكلت نقـاط البدايـة لمـدارس عديـدة في نظرية الأيديولوجيا بعد ذلك. وفي مقابل التفسير الماركسي – اللينيني، سأوضح

(*) على شاكلة سوسيولوجيا بارسونز ونيكلاس لومان. (المترجم).

(1) W.F. Haug 1993, p. 21.

أن ماركس وإنجلز لم يقدما مفهومًا "محايدًا" للأيديولوجيا، بل بالأحرى مفهومًا نقديًا يتوقع أن تفقد الأيديولوجيا ضرورتها الوظيفية و"تذوي" (مثلها مثل الدولة) في المجتمع الخالي من الطبقات (الشيوعي). وفي مقابل سوء فهم منتشر، سوف أبرهن كذلك على أن تحليلات ماركس وإنجلز لم تكن مقيدة بنقد للوعي الزائف، بل كانت مهتمة في الأساس بإعادة بناء ما يكمن تحت هذا الوعي الزائف من عمليات قلب الواقع داخل العلاقات الاجتماعية للمجتمع الطبقي. وقد حددا مثل هذه العمليات في قلب الواقع في تقسيم العمل بين يدوي وذهني، ثم في صنمية السلع والنقود ورأس المال، وأخيرًا في وضع الدولة المنفصل عن المجتمع والاقتصاد والتي نشأت مصاحبة للتناحرات الطبقية باعتبارها "القوة الأيديولوجية الأولى" فوق المجتمع (إنجلز). وعلى الرغم من أن لغتهما كانت منغمسة بالكامل في الخطابات المعاصرة لهما عن "الوعي"، والتي كانا يواجهانها يدًا بيد، إلا أنهما كانا أول من اكتشف القارة الجديدة لنظرية نقدية في الأيديولوجيا، واقترحا تساؤلات بحثية واعدة، اتضحت خلال التطور اللاحق للماركسية.

ويتناول الفصل الثالث الظاهرة التاريخية الواضحة لدى كل من الماركسية الرسمية للدولية الثانية والماركسية اللينينية للدولية الثالثة، وهي تجاهل نقد ماركس وإنجلز للأيديولوجيا وإحلال مفهوم محايد للأيديولوجيا مكانه. أدت مواجهة لينين بين العلاقات المادية والأيديولوجية إلى تعريف الأيديولوجيا على أنها "أفكار"، ومن ثم تم تجاوز العنصر المادي في الأيديولوجيا واستقلاله النسبي. ولا ك أن مقاربات لينين العملية – السياسية في تناول الصراعات الأيديولوجية قد احتوت على رؤى نقدية قيمة، لكنها احتوت على تصنيف تراتبي للعلاقة بين الأيديولوجيا والسياسة، ثم تعرضت بعد ذلك للكبت المقصود عن طريق الستالينية. وقد أدى تجمع الاقتصاد الروسي المفقر مع افتقاد تراث ديموقراطي، وما أطلقت عليه روزا لوكسمبرج "المركزية القصوى" للحزب البلشفي، إلى أدلجة كاملة للمجتمع السوفييتي، تسببت في النهاية في إعاقة طويلة المدى لهذا المجتمع، وأسهمت في سقوط نموذج اشتراكية الدولة المُدارة بيروقراطيًا.

وبجانب أنطونيو لابريولا Antonio Labriola، فقد كان جورج لوكاتش György Lukács هو الذي كسر تهميش مفهوم ماركس وإنجلز النقدي للأيديولوجيا

– وكان ذلك إنجازًا تاريخيًا أثر بشدة في تطور مدرسة فرانكفورت. يفحص الفصل الرابع كيفية دمج لوكاتش نقد ماركس لصنمية السلع مع مفهوم ماكس فيبر عن "العقلنة الصورية" formal rationalisation ، بحيث وسع من مفهومه عن "الوعي المشيأ" حتى اختفت من نظريته التناقضات والصراعات الطبقية. وفي هذا النموذج الهيجليّ الجديد لكلية ذاتية التعبير عن نفسها (كما نقدها ألتوسير)، فإن إعادة إنتاج المجتمع لذاته أيديولوجيًا تبدو كما لو أنها تتم بذاتها (عن طريق هذا الوعي الكلي المُشيأ)، بدون آليات أو مثقفين أو ممارسات أيديولوجية. وقد استعار هوركهايمر وأدورنو مدخلهما في نقد الأيديولوجيا من نموذج لوكاتش هذا (مع التخلي عن التزامه السياسي بثورة البروليتاريا)، لكنهما بعد عودتهما من المنفى في الولايات المتحدة تخليا عن مفهوم الأيديولوجيا تماماً. وعلى الرغم من رؤيتها الشمولية، إلا أن مدرسة فرانكفورت قدمت إسهامات هامة في فهم آليات الاندماج الاجتماعي في عصر الفوردية، وبتوجه راديكالي صار خافتاً للغاية في الجيل الثاني للمدرسة مع هابرماس. ويختم الفصل بتقييم لنقد فولفجانج فريتز هاوج Wolfgang Fritz Haug لإستطيقا السلع(*)، والذي يمتاز في نظري بتجاوز الخيار المفلس بين إنكار كامل للعقل الحديث، وتخلٍ سلبي عن نقد الأيديولوجيا كله.

ويعمل الفصل الخامس على تفسير أفكار جرامشي في الهيمنة والحس المشترك والأيديولوجيا باعتبارها بديلاً واعدًا لكل من الماركسية اللينينية والنظرية النقدية. ووفقًا لفهم سائد في الأدبيات الثانوية، فقد طور جرامشي مفهومًا محايدًا للأيديولوجيا، والذي اختلف عن المعالجة اللينينية في أنه لم يشر وحسب إلى الأفكار بل كذلك إلى آليات الهيمنة في المجتمع المدني. وقد كان هذا التطوير تحولاً مهمًا نحو نظرية دقيقة في الأيديولوجيا، لكن تقديم إسهام جرامشي على أنه تمثل أساسًا في مفهوم "محايد" للأيديولوجيا يتغاضى عن حقيقة أنه استعار مفهومًا نقديًا للأيديولوجيا من لابريولا. ولذلك فسوف أوجه الاهتمام في الناحية المعاكسة وأوضح كيف أن فلسفته في الممارسة، وتحليله للحس الشائع، والثورة السلبية Passive Revolution، والهامشية، والهيمنة، وغيرها، مختلط بشدة بمفهوم جديد

(*) "إستطيقا السلع" commodity-aesthetics، هو مصطلح يشير إلى تغيير المجتمع الاستهلاكي لطرق الإدراك والتفكير والوعي عن طريق السلع.

في نقد الأيديولوجيا، والقادر على الاشتباك مع تشكيلة البناءات العليا على أساس نظريته في الهيمنة.

ومن الواضح أن مفهوم ألتوسير عن "أجهزة الدولة الأيديولوجية" ideological state-apparatuses قد تأثر بشدة بأفكار جرامشي في المجتمع المدني وآليات الهيمنة. لكن في حين ركز جرامشي على التكوين المتناقض للحس الشائع، والذي تكون فيه الأيديولوجيات مجرد بُعْد واحد، فإن ألتوسير نزع نحو تعميم جانب التنشئة الأيديولوجية من أعلى، بحيث إن جانب الصراع والمقاومة تمت تنحيته جانبًا. وبالمقارنة بجرامشي، فإن الجديد الذي أتى به ألتوسير هو مفهومه عن الذات وخضوعها الطوعي وعلاقاتها "المتخيلة"، والتي طورها ألتوسير على أساس نظرية لاكان Lacan في التحليل النفسي. وقد مكنه هذا من فهم الأيديولوجيا على أنها "علاقة معيشة" لاواعية، وإدراك الطابع الدينامي والفاعل للإخضاع الأيديولوجي. وكما أبرهن في الفصل السادس، تكمن نقطة الضعف في نظرية ألتوسير في الذات في أنها لم تعد تربط الاغتراب ببناءات اجتماعية محددة في الهيمنة، بل ربطته بالشرط الإنساني عامة، بحيث تم تصور الكائنات البشرية على أنها "حيوانات أيديولوجية"، خاضعة على الدوام وإلى الأبد للأيديولوجيا "بعامة". إن نموذج ألتوسير في تحليل الأيديولوجيا باعتبارها ذات قوة إدماجية عالية ومسيطرة بالكامل ليس قادرًا على فهم الكيفية التي يمكن للذوات عبرها مواجهة المغريات الأيديولوجية المحيطة بها والرد عليها ومقاومتها. إن التناقض بين محاولة ألتوسير لتأسيس نظرية مادية – تاريخية في أجهزة الدولة الأيديولوجية ومفهومه اللاتاريخي عن "الأيديولوجيا بعامة"، كان أحد أسباب تفكك مدرسته.

هذا التفكك لمدرسة ألتوسير هو بداية الفصل السابع، والذي يتعقب تطورًا متناقضًا من الماركسية إلى ما بعد الحداثة، تم فيه إحلال كلمات كثيرة محل مصطلح الأيديولوجيا، مثل "المعرفة"، و"الخطاب"، و"السلطة". وقبل أن تكون نظرية الخطاب معلمًا لتيار ما بعد البنيوية، فقد ظهرت أولاً داخل إطار ألتوسيري (أساسًا عن طريق ميشيل بيشو Michel Pecheux). وقد عمل اتجاه جديد لدى إرنستو لاكلاو Ernesto Laclau في مرحلته المبكرة مستوحى من جرامشي، ثم ستيوارت هول Stuart Hall، على دمج المقاربات اللغوية والسيميوطيقية داخل

نظرية في الأيديولوجيا، وذلك للتمكن من تحليل الليبرالية الجديدة والشعبوية اليمينية والثقافة الجماهيرية. وبذلك أتناول فوكو كمثال على تخلي نظريات الخطاب والقوة عن نظرية الأيديولوجيا. وسوف أثبت أن التحول إلى اتجاه ما بعد الحداثة لم يكن مجرد خطوة للوراء تخلت عن رؤية نظرية الأيديولوجيا، بل صار هذا التحول نفسه من المكونات الأيديولوجية لليبرالية الجديدة. لكن هذا لا يعني بالطبع أن المقترحات النظرية لتيار ما بعد الحداثة بدون فائدة لنظرية مادية – تاريخية في الأيديولوجيا. ولهذا سأفكر في السؤال حول كيفية إعادة تفسير مفاهيم فوكو عن "الجاهزيات" dispositive و"تقنيات القوة" techniques، وفق إطار نظري مختلف عن إطاره.

أما بيير بورديو فقد أسقط مفهوم الأيديولوجيا في التسعينيات وأحل محله مفهوم "العنف الرمزي". وفي حين أنني لا أرى أي أفضلية مقنعة في قراره هذا في تغيير المصطلحات، فقد خصصت الفصل الثامن لهذا الموضوع؛ لأنني أعتبر أن مفاهيمه في "المجال" field و"الهابيتوس" habitus ذات دلالة قوية في تطوير نظرية الأيديولوجيا. فهو لم يطور مفهومه عن "المجال" من أفكار ماركس وإنجلز حول تقسيم العمل بين مادي وذهني وحسب، بل إن للمفهوم أفضلية التنظير لمناطق أيديولوجية مهمشة ليست منظمة في "آليات". أما مفهوم "الهابيتوس" Habitus فهو مهم عند محاولة إدراك الصلات بين الاقتحامات الأيديولوجية من جهة وأنماط الممارسة والإدراك والإحساس اليومية من جهة أخرى. كما سأتناول السؤال محل النزاع الحالي حول ما إذا كان افتراض بورديو وجود تجانس بين الأوضاع البنائية والطبع يسحب إمكانية الإبداع من داخل الممارسة الاجتماعية، ومن ثم يعيد إنتاج حتمية مماثلة للتي رفضها عند ألتوسير.

ويتناول الفصل التاسع "مشروع نظرية الأيديولوجيا" Projekt Ideologietheorie (PIT)، والذي أسسه فولفجانج فريتز هاوج من الجامعة الحرة ببرلين، وهو مشروع بحثي شرفت بالمشاركة فيه كطالب من ١٩٧٧ إلى ١٩٨٥. ومن الواضح أن المدخل النظري الذي طورناه في هذه السنوات يظهر في هذا الكتاب. إن المأثرة الأكبر لمشروع نظرية الأيديولوجيا يتمثل في نظري في العمل على إعادة الصلة بين الأطياف المتعددة لنظرية الأيديولوجيا ونقد الأيديولوجيا على

أسس مفهومية جديدة. فابتداءً من المفهوم النقدي للأيديولوجيا والذي رسم ماركس معالمه، طور "مشروع نظرية الأيديولوجيا" مفهومًا عن الظاهرة الأيديولوجية باعتبارها "تنشئة اجتماعية مغتربة" من أعلى alienated socialisation (Vergesellschaftung). إن الظاهرة الأيديولوجية لا تتأسس بالكامل على مستوى الوعي؛ إذ لها حضور في الممارسات المادية، بحيث يستدعي ذلك توجيه الانتباه، كما فعل جرامشي وألتوسير، ناحية المناحي الكلية للظاهرة والتي تشمل كيفية عمل القوى والأجهزة والممارسات وأشكال الفكر الأيديولوجية.

وبما أن مقاربة "مشروع نظرية الأيديولوجيا" أحيانًا ما يختلط بنظرية ألتوسير في الأيديولوجيا[1]، فمن المفيد توضيح قرارين منهجيين يساعدان في تجنب وتجاوز نزوع ألتوسير "الوظيفي": أولاً، إن مفهوم الأيديولوجيا الذي يتبناه "مشروع نظرية الأيديولوجيا" لا يدعي سعيه نحو استيعاب كل الممارسات الاجتماعية وأشكال الفكر والشعور للذوات محل الدراسة، بل يمسك بجوانب معينة من التنشئة الاجتماعية من أعلى، والتي تتخطاها وتواجهها جوانب أخرى من التنشئة مثل الجانب الثقافي، أو التنشئة الذاتية الأفقية، أو المستوى الأيديولوجية الأولى proto-ideological. صحيح أن هذه الجوانب تختلط وتمتزج ببعضها البعض على مستوى البحث التجريبي، إلا أنه من الضروري التمييز بينها تحليليًا. وبهذه المنهجية فإن الذوات الفاعلة لن تُختزل إلى مجرد آثار للتلاعبات الأيديولوجية. وتبعًا لجرامشي، يُنظَر إلى حياة الناس اليومية وإدراكهم الشائع على أنهما في خلاف وتناقض.

ثانيًا، يفهم "مشروع نظرية الأيديولوجيا" الظاهرة الأيديولوجية نفسها على أنها "تشكيل وسطي متناقض" contradictory compromise – formation (فرويد). فكي تكون الأيديولوجيات فاعلة بين الطبقات الشعبية، فإن هذه الأيديولوجيات يجب عليها أن تدمج في بنائها التراتبي عناصر أفقية تشير إلى مشتركات الجمعية Commons للناس (بصرف النظر عن الطريقة المشوهة التي تتمثل بها)، وبذلك تقبل أن يتعرف الناس عليها باعتبارها منتمية لهم. وطالما كانت الظاهرة الأيديولوجية تقدم نفسها على أنها شكل متناقض يكثف مواقف وقوى متعاكسة، فهي

(١) انظر على سبيل المثال: Hahn 2007, p. 87; Seppmann 2007, p. 164.

مفتوحة على مطالبات متعارضة من قبَل الطبقات المختلفة في المجتمع (مثل مفاهيم "الإله"، و"الأخلاق"، و"الحرية"، والتي يوظفها كل من الدعاة الأيديولوجيين للرأسمالية وحركات العدالة الاجتماعية في الوقت نفسه). ومن ثم فإن نقدًا للأيديولوجيا توجهه نظرية في الأيديولوجيا سيقدر على فك شفرة عناصر ووظائف "المشترك الجمعي" the common في الأيديولوجيا، ويحررها من التوظيف الأيديولوجي ويستعيدها مرة أخرى.

وعلى هذا الأساس يهدف الفصل العاشر إلى توظيف الأدوات المنهجية التي تم تطويرها حتى تلك اللحظة في دراسة التشكيل الأيديولوجي لليبرالية الجديدة، وخاصة في دراسة فلسفة أحد أهم منظري الليبرالية الجديدة وهو فريدريك هايك(*). إن نقد ماركس لصنمية السلع وملاحظاته على "ديانة الحياة اليومية"(**) في المجتمع البورجوازي، اتضح فائدتها القصوى لفهم كيفية تصعيد هايك لنظام السوق اللاشخصي إلى نوع من "الإله الخفي" الذي توجب له الطاعة، هذا النظام الذي يمثل سلطة لا يجب على البشر معرفتها أو تغييرها أو التدخل فيها. إن "قراءة أعراضية"(***) symptomatic reading (وفق ألتوسير)، لكتاب هايك "وهم العدالة الاجتماعية" The Mirage of Social Justice تكشف عن انقطاعات في النص تشير إلى وجود نص ثانٍ كامن ومختلف: عندما يصف هايك المعضلة الحقيقية بين اعتقاد الأفراد الضروري في اعتماد نجاحهم على جهودهم الذاتية من جهة، وبين الفكرة القائلة: إن السوق عبارة عن "لعبة" يمكنها أن تكافئ الذي لا يستحق وتظلم الذي يستحق من جهة أخرى، فإنه بذلك يعبر عن تناقض أساسي في أيديولوجيا الليبرالية الجديدة، والتي تحث الذوات الفاعلة على الحركة الذاتية المبدعة من جهة،

(*) فريدريك أوجست فون هايك Friedrich August von Hayek (١٨٩٩ – ١٩٩٢)، عالم اقتصاد ومفكر سياسي نمساوي، هاجر لفترة إلى إنجلترا ثم تنقل بينها وبين الولايات المتحدة. أحد مؤسسي مذهب الليبرالية الجديدة في الاقتصاد السياسي والنظرية السياسية.

(**) أي الاستهلاك باعتباره طقوسًا معتادة يبجلها الناس ويعطونها الأولوية على كل شيء آخر، تمامًا كما كان المؤمن يمارس شعائر دينه بإخلاص وتفان.

(***) أي القراءة التي تبحث في النص عن أعراض تدل على سكوته المقصود عن شيء ما، أو عن تداخل غير ملحوظ بينه وبين نص آخر لا يصرح به.

وتخضعهم من جهة أخرى لأوامر نظام السوق الظالمة. إن أيـديولوجيا الليبراليـة الجديدة مُخترَقة على الدوام من نقيضها: فنقدها للدولة، وهو الموجه فـي حقيقتـه لدولة الرعاية الاجتماعية وحدها welfare-state، ينجرف إلى طغيان لاديموقراطي، ولا تكشف الحرية التي تدعو إليها إلا عن الخضوع لقواعد مسبقة.

وكي ندرك خصوصيات الهيمنة الليبرالية الجديدة، فإن نظريات الأيـديولوجيا التي طورتها اتجاهات الديموقراطية الاجتماعية في السبعينيات والثمانينيـات فـي حاجة إلى تحديث. فقوة الإقناع التي تمتلكها أيديولوجيات الليبراليـة الجديـدة فـي حاجة إلى أن تُدرَس في سياق التحول إلى نمط الإنتاج الجديد للرأسـمالية عاليـة التكنولوجيا (على طريقة هاوج). والتوجهات المتزايـدة نحـو "ليبراليـة جديـدة انضباطية" disciplinary neoliberalism (ستيفن جيل Stephen Gill) والمقامة على نظام موسع في السجون وتكنولوجيات جديدة في المراقبة الشاملة، غيرت العلاقـة بين الآليات القمعية والأيديولوجية، وكذلك العلاقة بين عمليـات صـنع الإجمـاع وعمليات التشتيت والإلهاء. إن الأزمة الاقتصادية وما تبعها من انكماش بطيء في الاقتصاديات الرأسمالية في الولايات المتحدة وأوروبا أدى إلى ظهور سؤال حـول المدى الذي ستفقد فيه رأسمالية الليبرالية الجديدة هيمنتها. وعلى كل، فإن هذا يعتمد بدرجة على تطوير حركات مناهضة للرأسمالية، قادرة على الاستفادة من التناقض الأساسي بين الرأسمالية والديموقراطية، وعلى الاعتماد على بـدائل اشـتراكية – ديموقراطية مقنعة ومجدية.

ويتناول الفصل الأخير من هذا الكتاب الوعود غير المتحققة لفوكو في مرحلته الأخيرة ولدراسات الحوكمة التي سارت على خطى فوكو. وعد فوكو في مرحلتـه الأخيرة بالفصل والتمييز بين آليات الهيمنة والسلوك الذاتي، وبأن ينظر لتفاعلهمـا عن طريق مفهوم "الحوكمة". وبتعريفه للحوكمة على أنها "توجيه للـسلوك"، فـإن مدخله تقاطع مع نظرية الأيديولوجيا التي يتبناها "مشروع نظريـة الأيـديولوجيا" والذي يركز على الالتقاء بين التنشأة الأيديولوجية وممارسـات التنـشأة الذاتيـة. وسأوضح أن التمييز الذي وعد به فوكو بين آليـات الهيمنـة والـسلوك الـذاتي التحرري لم يتم تبنيه بانتظام، وكان هذا هو السبب في أن تحليلات فوكـو لآليـات الحكم الليبرالية والليبرالية الجديدة فقدت روحها النقدية. إن "دراسـات الحوكمـة"

بدلاً من أن تأخذ بجدية معضلة هايك الأعراضية بين المغريات الليبرالية لتفعيل الذات والخضوع للأوامر القدرية للسوق، ركزت بطريقة وحيدة الاتجاه على جانب تفعيل الذات (واتجاهات آليات الهيمنة الليبرالية الجديدة التي تستغل هذا الجانب)، وأعادت بطريقة غير نقدية إنتاج الصورة الأيديولوجية للفاعل والمنتشرة في كتب الإدارة. أما إذا أعدنا تفسير الوضع الأيديولوجي الحالي وفق "مشروع نظرية الأيديولوجيا"، فإن إغراءات الليبرالية الجديدة للأفراد نحو مزيد من الإبداع والمبادرة سوف يتم إرجاعها إلى بناءات الهيمنة الفعلية في المؤسسات الرأسمالية، كما إلى الانقسامات الاجتماعية الاستقطابية لرأسمالية الليبرالية الجديدة: فعندما يلتقي خطاب التمكين لدى الليبرالية الجديدة مع شروط العمل المجحفة والبطالة والفقر، فإن هذه الأوضاع تميل إلى إحداث "آثار قدرية" destiny-effects (حسب بورديو) تقنع الأفراد بكونهم بلا قيمة، ومن ثم تحبط من فاعليتهم وذاتيتهم.

ارتبط تيار ما بعد البنيوية بفكرة أن المفاهيم لا تمتلك ماهية دلالية ثابتة، وأنها تحوز على معان مختلفة في منظورات وسياقات مختلفة. لكن هذه الفكرة ليست قاصرة على ما بعد البنيوية؛ لأنها معلومة شائعة في النظريات النقدية في الأيديولوجيا. وهي تنطبق على مفهوم الأيديولوجيا نفسه، والذي يعتمد استخدامه على الاهتمامات النظرية والمصالح العملية للذين يستخدمونه. وقد حاولت أن أصارح القارئ باهتماماتي وتفضيلاتي، دون أن أوصي بتعريف واحد صحيح للأيديولوجيا ولنظرية الأيديولوجيا. إن هذا الكتاب الذي هو توسيع ومراجعة لكتابي السابق "مقدمة في نظرية الأيديولوجيا" Einführung in die Ideologietheorie [1]، يهدف لأن يكون نافعًا لأولئك الذين يفضلون معان أخرى ونتائج مختلفة للبحث الأيديولوجي غير التي أتبناها. وهذا هو أحد الأسباب التي جعلتني أخطط عرضي لنظريات الأيديولوجيا باعتبارها دراسة مقارنة، والتي تعرض للمداخل النظرية المختلفة في دراسة الأيديولوجيا وفقٍ المنطق الداخلي لكل مدخل منها، وتترجمه إلى سياقات المدخل الآخر، مما يُمكّننا من إحداث حوار أصيل بينها.

---

(1) Rehmann 2008 (second edition 2011)


منطق

الفصل الأول

بدايات ملتوية: الأيديولوجيون ونابليون

إن أحد النتائج الأساسية لنظريات الأيديولوجيا وتحليل الخطاب هي أن معنى كلمة ما ليس ثابتًا لمرة واحدة وإلى الأبد، بل عرضة للتغير. وهذا هو الحال مع كلمة "أيديولوجيا". فعلى الرغم من أن المصطلح يشير منذ القرن التاسع عشر إلى رؤية معاكسة لتصور دقيق وعلمي عن العالم، فإنها استُخدِمت في الأصل باعتبارها اسم علم معين. وتم تعريفه على أنه علم للفكر: ideo-logy، والذي كان يعني الفحص النقدي للأفكار واستقائها من الإدراكات الحسية. لكن في اتفاق مع تصورات أخرى تنتهي بالمقطع logy (مثل البيولوجي biology والإيكولوجيا ecology)، فإن مصطلح "الأيديولوجيا" قد مر بتحول دلالي من كونه تعبيرًا عن المعرفة النسقية بموضوع ما، إلى معرفة بالموضوع نفسه، أي من التحليل النقدي للأفكار إلى الأفكار ذاتها.

١,١ – الأيديولوجيا باعتبارها "العلم الطبيعي" للأفكار:

إن المصطلح المركب "أيديولوجيا" قد أدخله ديستوت دي تريسي سنة ١٧٩٦ في كتابه "مذكرات في ملَكة التفكير" [1] Mémoire sur la faculté de penser. وفي مماثلة مع "الأنطولوجيا" ontology، فقد خطط لها دي تراسي على أن تكون علمًا تحليليًا يهدف إلى تقسيم الأفكار إلى عناصرها الأساسية المكونة لها، متبعًا في ذلك نموذج العلوم الدقيقة مثل الفيسيولوجيا بوجه خاص – وكلمة "فكرة" idea تأتي من الكلمة اليونانية eidos والتي تعني الصورة المرئية – وذلك للبحث في الإدراكات الحسية التي نشأت الأفكار منها. ويكمن تحت هذا المشروع، تبعًا لجون

---

(1) Destutt de Tracy 1992.

لوك Locke وكوندياك Condillac وكاباني Cabanis، اعتقاد المذهب الحسي بأن الإدراكات الحسية هي المصدر الوحيد لأفكارنا. وعندما بحث تراسي عن اسم مناسب لتحليله للإحساسات والأفكار، فقد استبعد احتمالين. إذ رأى أن الميتافيزيقا مستهجنة؛ لأنها كانت تتحدد في مقابل "الفيزياء"، وتسعى لتفسير ما لا يمكن تفسيره، أي أصل الأشياء وعللها الأولى. وبالمثل فإن علم النفس، والذي كان آنذاك علمًا ميتافيزيقيًا للنفس البشرية، قد افترض أن المرء يمكنه معرفة حقيقة هذه النفس. وفي المقابل فإن لمصطلح "الأيديولوجيا" أفضلية تجاوز أي سببية مفترضة لا يمكن التحقق منها. فالمصطلح على حد تعبيره "مفهوم تمامًا لأنه لا يفترض أي شيء مجهول أو محل شك... ومعناه واضح لكل الناس"(١). وقد ذهب دي تريسي إلى أن المعنى الأصلي للكلمة اليونانية idea وهي eidos وتعني الصورة، "مرتبط بحاسة البصر"، وهو معنى قد فُقِدَ عندما تحولت الكلمة "من الإشارة إلى الأشياء المحسوسة للإشارة إلى الأشياء الذهنية". وعلى هذا ذهب دي تريسي إلى أن كلمة "فكرة" idea تعطي نفس معنى "إدراك حسي" perception(٢). إن العلم الجديد للأيديولوجيا، والذي أسسه دي تراسي على مبدأ الحركة عند هولباخ وعلى مفهوم سبينوزا عن القدرة على الفعل potentia agendi ، سعى لتجاوز الثنائية بين المادي والمثالي. وكذلك أخذ دي تراسي من سبينوزا رفضه للإرادة الحرة، بحيث صارت لديه المحددات الفيسيولوجية والحسية للأفكار والمشاعر والأفعال في مركز الصدارة. وفي مقابل الميتافيزيقا وسعيًا للحلول محلها، فإن الأيديولوجيا في نظره هي علم وضعي، بمعنى أنها علم دقيق على شاكلة العلوم الطبيعية، ونافعة

---

(1) Destutt de Tracy 1992, pp. 70–1.

(٢) Destutt de Tracy 1992, p. 72. من هذا المنظور نقد دي تريسي فلسفة كانط، وذلك لمعالجتها للحدس الحسي على أنه مُجرد تلق سلبي، وباعتباره مجرد مادة خام صماء لملكتي الفهم والعقل. وبما أن كانط لم يتمكن من فهم أن الإدراك الحسي ينطوي على فعل من الذات العارفة، فقد قام باختراع ملكة العقل باعتبارها هي الفاعلة.

Destutt de Tracy 1992, pp. 254–5; cf. Crampe-Casnabet 1994, p. 81

عملياً[1]: "لا يمكن للمرء أن يكون أيديولوجيًا إلا إذا كان قبل ذلك فيزيائياً، ومن ثم طبيبًا وكيميائياً"[2].

وقد عمل دي تريسي على إدخال كل العلوم الأخرى تحت هذا العلم "الأعلى" الجديد، والذي سعى لأن يضفي عليها الوحدة عن طريقه[3]. وبالنسبة لدي تراسي، فإن هذا العلم الجديد لم يكن مجرد أول العلوم جينيالوجيًا la premiere de toutes dans l'ordre genealogique، بل هو "العلم الوحيد الذي تكون كل العلوم مجرد تطبيقات له"[4]. "إن هذا القاسم المشترك، هذا الأساس الذي يكمن تحت كل معرفة، هذا الأصل المعبر عنه في خطاب متواصل، هو الأيديولوجيا"؛ إنه "معرفة كل المعرفة" كما لاحظ ميشيل فوكو، الذي نظر إلى مقاربة دي تراسي على أنها "آخر الفلسفات الكلاسيكية"، قبل عتبة الحداثة مباشرة[5]. وبذلك شكلت الأيديولوجيا عند دي تراسي أساس النحو والمنطق والتربية والأخلاق وتنظيم الرغبات، وأخيرًا الفن الأكبر: "تنظيم المجتمع بحيث ينال الإنسان أقصى نفع ممكن وأقل ضرر ممكن من أقرانه"[6]. إن الاستقاء العقلاني لمعاني وأهداف الفعل قد خطط لها دي تراسي لموازنة المواجهات الاجتماعية التي تسود المجتمع البورجوازي، وذلك كي تسهم عن طريق نظام التعليم في التغلب على الصراعات الطبقية في ديموقراطية نيابية مستنيرة[7].

---

(1) Destutt de Tracy 1992, p. 65.

(2) 'On ne sera jamais ideologiste sans etre auparavant physiologiste, et par consequent physicien et chimiste' (Destutt de Tracy 1992, p. 292). Cf. Kennedy 1994, pp. 29, 31; Goetz 1994, pp. 58 et sq., 61 et sq.).

(3) Cf. Kennedy 1994, pp. 18, 25.

(4) Destutt de Tracy 1992, pp. 37–8.

(5) Foucault 1994, p. 85; cf. pp. 241–2.

(6) '. . . de regler nos desirs, la morale; et enfin, du plus grand des arts, . . . celui de regler la societe de facon que l'homme y trouve le plus de secours et le moins de gene de la part de ses semblables' (Destutt de Tracy 1992, p. 39).

(أورد المؤلف عبارات دي تريسي كما هي بالفرنسية. المترجم).

(7) Cf. Goetz 1994, p. 71

٢,١ – أيديولوجيا لدولة ما بعد اليعاقبة:

إن مهمة "تنظيم" المجتمع التي حملها مشروع دي تريسي تبين بوضوح أن الأيديولوجيا التي قصدها لم تكن علمًا منفصلاً عن السياسة أو علمًا شاملاً كليًا وتأسيسيًا كما ادعى، بل بالأحرى كانت تسعى لأن تعمل كأيديولوجيا بالمعنى الحديث. فقد أراد لها أن تتجاوز التناقضات الاجتماعية للمجتمعات الطبقية دون أن تعصف بأساسها الطبقي. وقد أسس دي تريسي فهمه للاقتصاد على اعتقاد يقول: إنه بما أن التمييز بين "ما هو ملكي" و"ما هو ملكك" مشتق من التمييز بين "أنا" و"أنت"، فإن الملكية الخاصة هي "أثر تابع لطبيعتنا البشرية"(١). وقد استشهد ماركس بقول دي تريسي: إن "الناس في الأمم الفقيرة يعيشون في راحة، أما في الأمم الغنية فهم فقراء بعامة"، ونظر إليه على أنه "بورجوازي متمذهب بارد المشاعر"(٢). ويتحقق التآلف بين الصدامات الاجتماعية عنده عن طريق التأثير "العقلاني" على إدراكات الناس وآرائهم. ويتم هذا بصفة أساسية عن طريق نظام تعليمي مركزي. والحقيقة أن هذا الدور الموكل إلى مؤسسات دولة مركزية يميز التاريخ السياسي لفرنسا، ويساعدنا في فهم السبب الذي جعل ألتوسير بعد ذلك يصف النظام المدرسي على أنه "جهاز الدولة الأيديولوجي" المهيمن. فقد كانت الأيديولوجيا التي تبناها الأيديولوجيون الفرنسيون "غير منفصلة عن الممارسات المادية لأجهزة الدولة الأيديولوجية" كما لاحظ تيري إيجلتون Eagleton (٣). وكما علق جرامشي، يجب تحليل هذه الأيديولوجيا "تاريخيًا بلغة فلسفة الممارسة، باعتبارها بنية فوقية"(٤).

لنلق نظرة الآن على الوضع السياسي والأيديولوجي المصاحب لظهور المصطلح. لقد ظهرت "الأيديولوجيا" في فترة ما بعد اليعاقبة من الثورة الفرنسية باعتبارها مشروعًا بحثيًا (١٨) لمجموعة من الأكاديميين المعروفين بالأيديولوجيين

---

(1) Cited after Kennedy 1978, p. 368.

(٢) Marx 1976, p. 802. قارن أيضًا نقد ماركس لنظرية دي تريسي في إعادة الإنتاج في Marx 1978, pp. 556–64.

(3) Eagleton 1991, p. 69.

(4) Gramsci 1971, p. 376; cf. Gramsci 1975, Q11, §63.

idéologistes، والذين قاموا بدور هام في تأسيس "المعهد الوطني"Institut National والمدرسة العليا École Normale Supérieure ومعهد فرنسا Institut de France.

كان دي تريسي مالكًا غنيًا لأراض شاسعة، لكنه غيَّر مواقفه وأيد الثورة. إلا أنه في ١٧٩٣ كان محل شكوك بالتآمر مع الثورة المضادة، فسجنه اليعاقبة وحُكم عليه بالإعدام. لكن تم إنقاذه عندما سقط روبسبيير قبل إعدامه بيومين في ١٧٩٤. وقد بدأ العمل في الأيديولوجيا في زنزانته بقراءة جون لوك وكتاب كوندياك "بحث في المذاهب"(*) Traité des Systèmes، مؤسسًا بذلك مشروعه في دراسة ملكة "التفكير والإدراك"(١). وفي مواجهته لحكم اليعاقبة اللاعقلاني الإرهابي، وسعيه لتأسيس حكم بورجوازي "عقلاني"، احتل دي تريسي ودائرته مناصب هامة في النظام التعليمي في عصر حكومة المدراء، وأثر بقوة في أيديولوجيتها. وقد أدخل دي تراسي مفهوم الأيديولوجيا في مناقشات المعهد الوطني، والذي تأسس سنة ١٧٩٥ باعتباره معهدًا تابعًا للدولة يجمع مثقفين بارزين من ذوي الميول الجمهورية لإعادة تنظيم النظام التعليمي. وبذلك كانت "الأيديولوجيا" كيانًا لاحقًا على الثورة. لقد كانت "أيديولوجيا مجموعة من المثقفين من ذوي الأملاك والنافذين بعد ثيرميدور(**)، والذين سعوا لاستغلال حكومة المديرين لتغيير فرنسا في عصر ما بعد الثورة نحو الاستقرار"(٢). وكانت مُشكَّلة بحيث تمأسس institutionalize إنجازات عصر التنوير والمبدأ الجمهوري في اللحظة التي هُزِمت فيها اليعقوبية – وكانت بذلك

(*) يقصد بها المذاهب الفلسفية السائدة في أوروبا في القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، وأهمها مذاهب ديكارت وسبينوزا ولايبنتز ولوك، بالإضافة إلى أفكار نيوتن. (المترجم).

(1) Cf. Kennedy 1978, pp. 31–7.

(**) ثيرميدور Thermidor هو الشهر الحادي عشر من التقويم الذي أدخلته الثورة الفرنسية، ويمتد من ١٩ أو ٢٠ يوليو إلى ١٧ أو ١٨ أغسطس. وفي ٩ ثيرميدور سنة ١٧٩٤ تم إسقاط حكومة روبسبيير والقبض على أعضاء حركته وإعدامهم بالمقصلة، وكانت حكومة ثورية بأهداف راديكالية أسفرت ممارساتها عما يسمى بعصر الإرهاب أثناء الثورة. والمصطلح يشير إلى الانقلاب على أي حركة أو حكومة ثورية، خاصة عن طريق تصفية قياداتها.

(2) Kennedy 1979, p. 358.

٢,١ - أيديولوجيا لدولة ما بعد اليعاقبة:

إن مهمة "تنظيم" المجتمع التي حملها مشروع دي تريسي تبين بوضوح أن الأيديولوجيا التي قصدها لم تكن علمًا منفصلاً عن السياسة أو علمًا شاملاً كليًا وتأسيسيًا كما ادعى، بل بالأحرى كانت تسعى لأن تعمل كأيديولوجيا بالمعنى الحديث. فقد أراد لها أن تتجاوز التناقضات الاجتماعية للمجتمعات الطبقية دون أن تعصف بأساسها الطبقي. وقد أسس دي تريسي فهمه للاقتصاد على اعتقاد يقول: إنه بما أن التمييز بين "ما هو ملكي" و"ما هو ملكك" مشتق من التمييز بين "أنا" و"أنت"، فإن الملكية الخاصة هي "أثر تابع لطبيعتنا البشرية"[١]. وقد استشهد ماركس بقول دي تريسي: إن "الناس في الأمم الفقيرة يعيشون في راحة، أما في الأمم الغنية فهم فقراء بعامة"، ونظر إليه على أنه "بورجوازي متمذهب بارد المشاعر"[٢]. ويتحقق التآلف بين الصدامات الاجتماعية عنده عن طريق التأثير "العقلاني" على إدراكات الناس وآرائهم. ويتم هذا بصفة أساسية عن طريق نظام تعليمي مركزي. والحقيقة أن هذا الدور الموكل إلى مؤسسات دولة مركزية يميز التاريخ السياسي لفرنسا، ويساعدنا في فهم السبب الذي جعل ألتوسير بعد ذلك يصف النظام المدرسي على أنه "جهاز الدولة الأيديولوجي" المهيمن. فقد كانت الأيديولوجيا التي تبناها الأيديولوجيون الفرنسيون "غير منفصلة عن الممارسات المادية لأجهزة الدولة الأيديولوجية" كما لاحظ تيري إيجلتون Eagleton [٣]. وكما علق جرامشي، يجب تحليل هذه الأيديولوجيا "تاريخيًا بلغة فلسفة الممارسة، باعتبارها بنية فوقية"[٤].

لنلق نظرة الآن على الوضع السياسي والأيديولوجي المصاحب لظهور المصطلح. لقد ظهرت "الأيديولوجيا" في فترة ما بعد اليعاقبة من الثورة الفرنسية باعتبارها مشروعًا بحثيًا (١٨) لمجموعة من الأكاديميين المعروفين بالأيديولوجيين

(1) Cited after Kennedy 1978, p. 368.

(٢) Marx 1976, p. 802. قارن أيضًا نقد ماركس لنظرية دي تريسي في إعادة الإنتاج في Marx 1978, pp. 556–64.

(3) Eagleton 1991, p. 69.

(4) Gramsci 1971, p. 376; cf. Gramsci 1975, Q11, §63.

idéologistes، والذين قاموا بدور هام في تأسيس "المعهد الوطني"Institut National والمدرسة العليا École Normale Supérieure ومعهد فرنسا Institut de France.
كان دي تريسي مالكًا غنيًا لأراض شاسعة، لكنه غيَّر مواقفه وأيد الثورة. إلا أنه في ١٧٩٣ كان محل شكوك بالتآمر مع الثورة المضادة، فسجنه اليعاقبة وحُكم عليه بالإعدام. لكن تم إنقاذه عندما سقط روبسبيير قبل إعدامه بيومين في ١٧٩٤. وقد بدأ العمل في الأيديولوجيا في زنزانته بقراءة جون لوك وكتاب كونديالك "بحث في المذاهب"(*) Traité des Systèmes، مؤسسًا بذلك مشروعه في دراسة ملكة "التفكير والإدراك"(١). وفي مواجهته لحكم اليعاقبة اللاعقلاني الإرهابي، وسعيه لتأسيس حكم بورجوازي "عقلاني"، احتل دي تريسي ودائرته مناصب هامة في النظام التعليمي في عصر حكومة المدراء، وأثر بقوة في أيديولوجيتها. وقد أدخل دي تراسي مفهوم الأيديولوجيا في مناقشات المعهد الوطني، والذي تأسس سنة ١٧٩٥ باعتباره معهدًا تابعًا للدولة يجمع مثقفين بارزين من ذوي الميول الجمهورية لإعادة تنظيم النظام التعليمي. وبذلك كانت "الأيديولوجيا" كيانًا لاحقًا على الثورة. لقد كانت "أيديولوجيا مجموعة من المثقفين من ذوي الأملاك والنافذين بعد ثيرميدور(**)، والذين سعوا لاستغلال حكومة المديرين لتغيير فرنسا في عصر ما بعد الثورة نحو الاستقرار"(٢). وكانت مُشكِّلة بحيث تمأسس institutionalize إنجازات عصر التنوير والمبدأ الجمهوري في اللحظة التي هُزِمت فيها اليعقوبية – وكانت بذلك

(*) يقصد بها المذاهب الفلسفية السائدة في أوروبا في القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، وأهمها مذاهب ديكارت وسبينوزا ولايبنتز ولوك، بالإضافة إلى أفكار نيوتن. (المترجم).

(1) Cf. Kennedy 1978, pp. 31–7.

(**) ثيرميدور Thermidor هو الشهر الحادي عشر من التقويم الذي أدخلته الثورة الفرنسية، ويمتد من ١٩ أو ٢٠ يوليو إلى ١٧ أو ١٨ أغسطس. وفي ٩ ثيرميدور سنة ١٧٩٤ تم إسقاط حكومة روبسبيير والقبض على أعضاء حركته وإعدامهم بالمقصلة، وكانت حكومة ثورية بأهداف راديكالية أسفرت ممارساتها عما يسمى بعصر الإرهاب أثناء الثورة. والمصطلح يشير إلى الانقلاب على أي حركة أو حكومة ثورية، خاصة عن طريق تصفية قياداتها.

(2) Kennedy 1979, p. 358.

علامة على تحول يمكن أن نطلق عليه بلغة جرامشي "ثـورة سـلبية"[1] passive revolution (انظر الفقرة ٢,٥)(*). وكان الغرض منها تثبيت الإنجازات الجمهورية أثناء تخليص الدولة من المطالب الشعبية، وتأسيس مبدأ "التمثيل" ضـد "يوطوبيـا" الديموقراطية المباشرة. وفي العصر القصير لحكم المديرين، أُسبغ عليها شرف أن تكون "فلسفة الدولة"[2].

٣,١ - مفهوم نابليون الازدرائي للأيديولوجيا:

مر معنى كلمة "أيديولوجيا" بتحول كبير أثناء حكم نـابليون الأول. فـالثورة السلبية التي بدأها الأيديولوجيون في أنساق العلوم والتعليم كان محكومًا عليها بـأن تكون غير مستقرة ومؤقتة. وكان أحد أسباب ذلك يرجع إلى نزوعهم الحاد المضاد للدين. فقد وصف دي تريسي الدين بأنه "عائق أمام المنطق السـليم... والأخـلاق السليمة"، بحيث يجب أن تحل "الأيديولوجيا" محله[3]. لكن كان النظـام البونـابرتي الناشئ في حاجة من أجل استقراره الداخلي إلى أيديولوجيا شعبوية بمحتوى دينـي قوي، وكذلك إلى تحالف مجدد مع الكنيسة الكاثوليكية (والذي تم تدشينه في اتفـاق الكونكوردا Concordat سنة ١٨٠١)(**).

---

(١) حلل جرامشي نشوء الدول القومية في أوروبا القارية علـى أنـه "ثـورة سـلبية" passive revolution ضد ثورة اليعاقبة في فرنسا. انظر على سبيل المثـال Gramsci 1975, Q1, §150; Q10.II, §61

(*) للمؤلف كتاب آخر أصدره بعد هذا الكتاب يتناول فيه سوسيولوجيا ماكس فيبر ويركز علـى مفهوم الحداثة عنده ويفسره على أنه "ثورة سلبية" بالمعنى الذي يقصده في هذا الكتاب". Jan Rehmann, Max Weber: Modernization as Passive Revolution. A Gramscian Analysis, Brill: Amsterdam, 2014.

(2) Cf. Deneys 1994, pp. 109, 117–18; Goetz 1994, pp. 66–7, 71.

(3) Cited after Kennedy 1978, p. 64.

(**) هو اتفاق بين نابليون والبابا بايوس السابع، تم توقيعه في ١٤ يوليو في باريس سنة ١٨٠١، وظل فاعلاً حتى ١٩٠٥. سعى هذا الاتفاق نحو توحيد صفوف الفئات الكاثوليكية والثورية من المجتمع الفرنسي، وأعاد مكانة الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية باعتبارها كنيـسة الأغلبيـة هناك، كما استعادت الكنيسة بذلك الكثير من سلطاتها المدنية التـي فقـدتها أثنـاء الثـورة الفرنسية. اعترف الاتفاق بسلطة البابا لكن التوازن بين الدولة والكنيسة كـان فـي صـالح نابليون، الذي احتفظ بحق اختيار الأساقفة والإشراف على ميزانية الكنيسة. (المترجم).

كان نابليون بونابرت يجامل "الأيديولوجيون" في البداية، والذين في المقابل ساعدوه في "انقلاب الثامن عشر من بروميرِ"، ضد حكومة المديرين في نوفمبر ١٧٩٩[(١)]. وقد نشب النزاع في ١٨٠٠، عندما حاول دي تريسي وأعضاء آخرون من المعْهد، والذين تم انتخابهم للانضمام إلى مجلس التوجيه القومي، إلغاء المكوِّن الديني من التعليم العام وتأسيس أيديولوجيتهم العلمانية باعتبارها الأساس الإلزامي للمدارس المركزية Écoles Centrales. تعرضت هذه المحاولة للنقد من قِبَل كل من اليمين الذي دافع عن استعادة كليات النظام القديم، ومن اليسار الذي انتقد رؤية دي تريسي النخبوية الذاهبة إلى تخصيص المدارس المركزية لأبناء "الطبقات المثقفة"، في حين يتلقى أبناء الطبقات الشعبية تعليمًا متواضعاً[(٢)]. وعندما أنهت الحكومة البونابرتية هذه السياسات وأعدت للاتفاق مع الكنيسة الكاثوليكية (الذي تم في ١٨٠١)، تحولت كلمة "أيديولوجي" idéologiste المبهرة، إلى كلمة idéologue الازدرائية. ومنذئذ اتهم نابليون "طبقة... المُدَّعين والأيديولوج" بهدم سلطة الدولة بأفكار عقلانية وحقوقية مجردة. وفي نظره لم يكن هؤلاء مجرد "حالمين خطرين" بل كذلك "ماديين متخفيين، لم ينجحوا في التخفي جيداً"، والذين حرموا الشعب من الدين الذي أسموه وهمًا اختياريًا، ونافقوا الجمهور بفكرتهم عن سيادة لا يمكن لهذا الجمهور ممارستها: "إنهم دائمًا ما يزدرون السلطة، وحتى عندما كانت في يدهم، فقد رفضوا إعطاءها القوة اللازمة لمواجهة الثورة"[(٣)].

وبعبارة أخرى، فقد انتقد نابليون "الأيديولوج" لأن "أيديولوجيتهم" لم تحقق وعد "الأيديولوجيا" (في معناها الحديث) أي باعتبارها توفر الوسائل الأخلاقية والتربوية اللازمة في تنظيم خضوع الناس الطوعي للنظام البونابرتي. وعندما صارت إمبراطورية نابليون مهتزة، بسبب الهزائم العسكرية والمعارضة في الداخل، صار

---

(1) Cf. Kennedy 1978, pp. 77 et sqq.

(2) Kennedy 1978, p. 91.

(3) Cited after Kennedy 1978, pp. 89, 188 - 9.

"الأيديولوج" كبش الفداء الأساسي، والذين يمثلون ضمنًا كل الخصوم الحقيقيين والمفترضين. وبعد هزيمة جيوش فرنسا في روسيا سنة ١٨١٢، قال نابليون: "يجب أن نلقي باللوم على الأيديولوجيا بسبب كل الانتكاسات التي تعرضت لها فرنسا الحبيبة، تلك الميتافيزيقا الغائمة، التي تبحث بدقة عن الأسباب الأولى التي تؤسس عليها دساتير الشعوب، بدلاً من استخدام القوانين المألوفة للقلب الإنساني"(١). وفي النهاية صار مفهوم الأيديولوجيا "سلاحًا في يد إمبراطور يكافح يائسًا لإسكات معارضيه ويسعى للحفاظ على نظام متهاوٍ"(٢).

وتحت معاول كل هذا الهجوم، تحول مفهوم الأيديولوجيا "من الدلالة على نزعة مادية علمية شكية، إلى الدلالة على أفكار منفردة مجردة"(٣). وقد انتقل المصطلح حاملاً ذلك المعنى الازدرائي إلى ألمانيا قبل ١٨٣٠، والتقطته المعاجم منذ ١٨٣٨. فمنذ تاريخ مبكر يرجع إلى سنة ١٨٢٨، وصف هاينريش هايني Heinrich Heine في كتابه "شذرات إنجليزية" Englische Fragmente الألمان على أنهم شعب من "المتأملين، الأيديولوجيين، الغارقين في الفكر قبل الحدث وبعده، حالمون يعيشون دائمًا في المستقبل، لا في الحاضر"(٤). ومن الممكن تتبع أصداء هذا التحول الدلالي في رسالة الدكتوراه التي أعدها ماركس الشاب وهو في الثالثة والعشرين من عمره في ١٨٤٠ – ١٨٤١، عندما نسب إلى أبيقور القول بأن "حياتنا ليست في حاجة إلى أيديولوجيا أو افتراضات فارغة، بل بالأحرى أن نحيا دون تشويش فكري"(٥).

وقد توصل إيجلتون إلى نتيجة تقول: إن ماركس وإنجلز تبنيا توظيف نابليون الازدرائي لمصطلح "الأيديولوجيا"، و"شاركاه في احتقارها البراجماتي باعتبارها

---

(1) Cited after Kennedy 1978, p. 215.

(2) Thompson 1990, p. 31.

(3) Eagleton 1991, p. 70.

(4) Cited after Rosen 1996, p. 172.

(5) Marx 1841, p. 68.

مثالية خيالية"(١). لكن يعيب هذا التفسير أنه يبالغ في تثبيت التواصل بين استخدام نابليون واستخدام ماركس وإنجلز للمصطلح، بحيث تغيب عنه تمامًا الخصائص الجديدة التي اتصف بها لديهما. إن كتاب "الأيديولوجيا الألمانية"، وبعيدًا تمامًا عن استهداف "مثالية خيالية من وجهة نظر براجماتية"، يعيد بناء الوعي المُعتَقِد في أنه مستقل ذاتيًا، ببيان نشأته ابتداءً من التقسيم الاجتماعي للعمل بين عمل مادي وعمل ذهني (انظر الفقرة ٤,١,٢). صحيح أن ماركس وإنجلز قد انشغلا بالحقل الدلالي للمصطلح الذي أعده هجوم نابليون وكانا معتمدين عليه، لكنهما لم يصيغا نقدهما للأيديولوجيا مثلما فعل نابليون من منطلق سلطة أوتوقراطية تتهم كل معارضة لها على أنها أيديولوجية. بل على العكس من ذلك، فلم تعد السلطة والهيمنة المنظور اللامرئي الذي حدد استخدام مصطلح الأيديولوجيا، بل بالأحرى صار الهدف المعلن لنقدهما للأيديولوجيا.

وفي هذا السياق فإن التماثلات بين مشروع "الأيديولوجيين" ومشروع ماركس أنسب لموضوعنا: فالمشروعان تشاركا في الاهتمام الواحد بالتحليل النقدي للأفكار والصور الذهنية، والشروط التي تظهر فيها، وطريقة عملها. لكن في حين اختزل الأيديولوجيون الأفكار إلى "انطباعات حسية" لاتاريخية، أرجعها ماركس إلى "تشكيلة العلاقات الاجتماعية"، والتي مثلت مفتاح تفسير "جوهر الإنسان" وما الذي يمكن أن يعنيه في واقعه العيني(٢). وبعد التعميد الأول للمصطلح على أيدي الأيديولوجيين، والتعميد الثاني على يد نابليون، فقد كان التعميد الثالث على يد ماركس وإنجلز هو الذي جعل المصطلح مُعتمَدًا "ضمن المفاهيم الأساسية للحداثة"(٣).

---

(1) Eagleton 1991, p. 78.

(2) Eagleton 1991, p. 78.

29. Cf. the sixth thesis on Feuerbach (Marx 1845, p. 4)

انظر أيضًا مقارنة جرامشي بين نقد ديستوت دي تريسي "الحسي" للأيديولوجيا من جهة، ونقد فلسفات الحياة لنفس المفهوم من جهة أخرى (Gramsci 1971, pp. 375 - 7; cf. Gramsci 1975, Q11, §63).

(3) W.F. Haug 1993, p. 9.

الفصل الثاني

نقد الأيديولوجيا ونظرية الأيديولوجيا حسب ماركس وإنجلز

لم يقدم ماركس وإنجلز نظرية مفصلة ونسقية في الأيديولوجيا مقارنة بنقدهما الدقيق والشامل للاقتصاد السياسي. وبدلاً من ذلك استخدما مفهوم الأيديولوجيا حسب السياق، وفي حالات معينة، كانت غالبًا في سياق نزاع مع خصومهما المتنوعين. لكن لا يعني هذا أنهما وظفا المصطلح بطريقة اعتباطية، أو أن تفكيرهما فيه كان بدون أساس نظري. بل على العكس، فبمجرد ما أن يفصل الباحث بين خطاب المخاصمات المحددة التي دخلا فيها من جهة، وتوجههما المنهجي من جهة أخرى، فيمكنه أن يرى بسهولة أن استخداماتهما المتعددة للمصطلح كان يجمعها انسجام ضمني يستبق العديد من الإنجازات اللاحقة لنظرية الأيديولوجيا.

إن حقيقة أن ماركس وإنجلز قد أدخلا مصطلح الأيديولوجيا في سياقات متنوعة وبطرق مختلفة، قد أدت إلى ظهور ثلاثة توجهات مستقاة من أعمالهما وتمثلت في أعمال نظرية تالية: أولاً، مدخل "نقد – أيديولوجي" ideology-critical، ويمثله بصفة أساسية جورج لوكاتش ومدرسة فرانكفورت، والذي فسر الأيديولوجيا على أنها وعي مقلوب أو مُشيَّأ. ثانيًا، مفهوم محايد للأيديولوجيا، صاغه لينين بصفة خاصة وساد في "الماركسية اللينينية"، التي فهمت الأيديولوجيا على أنها رؤية طبقية خاصة للعالم، ومن ثم نظرت إلى الماركسية ذاتها على أنها أيديولوجيا. ثالثاً، مفهوم امتد من أنطونيو جرامشي Antonio Gramsci إلى لويس ألتوسير Louis Althusser، ومن ستيورات هول إلى "مشروع نظرية الأيديولوجيا" Ideologietheorie Projekt، والذي فهم الأيديولوجيا على أنها تشكيل من الممارسات وأشكال الفعل التي تنظم علاقات الأفراد بذواتهم وبالعالم. وليست هذه التفسيرات الثلاثة للأيديولوجيا منفصلة بوضوح عن بعضها البعض، ويمكنها أن تتقاطع وتجتمع معًا.

١,٢ – من "الوعي المقلوب" إلى "البناءات العليا المثالية":

يمكن أن نعثر على نقد الأيديولوجيا باعتبارها وعيًا مقلوبًا inverted consciousness في صيغ عديدة قدمها ماركس وإنجلز (وخاصة فيما يتعلق بالدين على سبيل المثال)، حيث تحدثا عن "وعي مقلوب بالعالم"، "مملكة في السحاب"، "مفهوم مشوه"، "يقف على رأسه"، وما إلى ذلك[1]. والأيديولوجيا وفق هذه التوصيفات ينشئها المفكر بوعي "زائف" لا يشعر بالبواعث الحقيقية التي تدفعه لإنشائها، وإلا "لن تكون (الأيديولوجيا) عملية تكوين أيديولوجية من الأصل" كما لاحظ إنجلز[٢]. ووفق كتاب "الأيديولوجيا الألمانية" فإن الأيديولوجيين "يضعون رغمًا عنهم الشيء مقلوبًا وينظرون إلى أيديولوجيتهم على أنها القوة الخالقة للعلاقات الاجتماعية وغايتها في وقت واحد، في حين أنها تعبير عن هذه العلاقات وأعراض فكرية لها"[٣].

١,١,٢ – الصندوق المظلم ونُقّاده

كان مثال "الصندوق المظلم"[*] camera obscura معينًا خصبًا لأوصاف "التشويه" و"القلب" التي ألحقها ماركس وإنجلز بالأيديولوجيا: "إذا كان الناس وكل ظروف حياتهم تظهر في وعيهم مقلوبة كما لو كانت في صندوق مظلم، فإن هذه الظاهرة تنشأ من سياق حياتهم التاريخية تمامًا كما أن قلب الصورة على قاع العين يأتي من الطبيعة البيولوجية للبشر"[٤]. وكي يفند ماركس وإنجلز عملية القلب

([1]) Marx 1843, p. 175; Marx and Engels 1845, pp. 27 et sqq.; Marx 1873, p. 19.

([2]) Engels 1893, p. 164.

([3]) Marx and Engels 1845, p. 420.

(*) الصندوق المظلم أو الغرفة المظلمة Camera Obscura كانت أداة من أدوات البحث العلمي في الضوء، استخدمها العلماء قديمًا وأهمهم الحسن بن الهيثم لدراسة الضوء، ثم إسحق نيوتن الذي استفاد كثيرًا من دراسات ابن الهيثم. وهو صندوق مغلق تمامًا إلا من فتحة صغيرة جدًا لدخول شعاع بسيط من الضوء. في الصندوق المظلم تظهر صور الأشياء مقلوبة، تمامًا كما تظهر على القاع الداخلي للعين. هذا الصندوق المظلم هو الذي أدى إلى اكتشاف التصوير الفوتوغرافي بعد ذلك، ومن هنا أتت تسمية آلة التصوير بالكاميرا. (المترجم).

(4) Marx and Engels 1845, p. 36.

الفكرية التي تمارسها الفلسفة الألمانية، والتي في نظرهما تصف الأشياء هابطة من السماء إلى الأرض، فقد رفضا البدء بما "يقوله الناس ويتخيلونه ويتصورنه (عن أنفسهم)"، بل "البدء بالناس باعتبارهم لحمًا ودمًا... والانطلاق من الناس باعتبارهم أشخاصًا حقيقيين وفاعلين vom wirklichen tätigen Menschen، وعلى أساس حياتهم العمليّة حاولا الكشف عن "تشوء الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لهذه الحياة... ليس الوعي هو الذي يشرط حياة الناس، بل إن حياة الناس هي التي تشرط وعيهم"[1].

تعرضت هذه التوصيفات للمساءلة من قبل الكثيرين من أتباع اتجاه "نظرية الأيديولوجيا". فقد نقد "مشروع نظرية الأيديولوجيا" Projekt Ideologietheorie مصطلحات وردت في النصوص السابقة، مثل "انعكاس" و"صدى" باعتبارها مجازات مادية، لم تستطع تفسير عمليات تكوين الأيديولوجيات مثل الدين والأخلاق[2]. ووفقًا لستيورات هول، فإن كلمات مثل "وعي زائف" و"تشويه أيديولوجي" تفترض أن الجماهير غافلة، في حين أننا نقدر نحن المثقفين النقديين على العيش دون أوهام[3]. وقد رفض هول هذا المفهوم التنويري عن الأيديولوجيا باعتبارها وعيا مقلوبًا، كما نقد العلاقة "التجريبية بين الذات والمعرفة"، حيث "يطبع العالم الواقعي معانيه ومصالحه على وعينا مباشرة" – إلا إذا كانت هناك تشويهات أيديولوجية تعويق الحقيقة وحيدة الجانب للواقع[4]. وبالنسبة لريموند وليمز Raymond Williams، فإنها نزعة موضوعانية objectivist زائفة تلك التي تعتقد في إمكان معرفة شروط الحياة الواقعية "في استقلال عن اللغة... وعن تراثها"؛ ذلك لأن القول بوجود حياة اجتماعية مادية أولاً ثم بعد مسافة مكانية وزمانية يظهر الوعي بمنتجاته الفكرية، هو افتراض خاطئ؛ ذلك لأن الوعي ومنتجاته هم دائمًا "أجزاء

---

(1) Marx and Engels 1845, pp. 36 et sq.

(2) Projekt Ideologietheorie 1979, p. 8.

(3) Hall 1988, p. 44.

(4) Ibid.

من العملية المادية الاجتماعية ذاتها"(١). ويعتقد تيري إيجلتون أنه اكتشف وقوع ماركس وإنجلز في خطأ "نزعة تجريبية حسية ساذجة فشلت في إدراك أنه ليست هناك حياة واقعية غير مختلطة بالفكر"(٢): "إن ما يميز الحيوان الإنساني هو أنه يتحرك في عالم من المعاني، وهذه المعاني مؤسسة لنشاطاته، وليست ثانوية بالنسبة لها"(٣). وتوصل إلى نتيجة تذهب إلى أن مثال الصندوق المظلم لدى ماركس وإنجلز كان غير قادر على إدراك الطبيعة الدينامية النشطة للوعي الإنساني، وبدلاً من ذلك اختزلت هذا الوعي إلى آلة تسجل أشياء العالم الخارجي في سلبية"(٤).

٢,١,٢ – هل هي نزعة "تجريبية حسية ساذجة"؟

يتضح الآن أن الانتقادات السابقة الموجهة لماركس وإنجلز لم تصب هدفها. ففي نفس الوقت الذي كان ماركس وإنجلز يكتبان فيه "الأيديولوجيا الألمانية" (١٨٤٥ – ١٨٤٦)، نشر ماركس "أطروحات حول فويرباخ" (١٨٤٥)، التي تنص أول أطروحة منها على أن "كل المذاهب المادية السابقة" قد نظرت إلى الواقع وإلى الحس على أنهما هدف للتأمل "في صورة موضوعية، لكن لا باعتبارهما نشاطاً إنسانيًا حسياً، أي ممارسة، ومن ثم لم تبتعد هذه المذاهب عن النزعة الذاتية"(٥). وفي مقابل تلك المادية الوضعية السابقة، شدد ماركس على أفضلية المثالية باعتبارها استطاعت إدراك الجانب النشط من الحياة الإنسانية. لكنها فعلت ذلك في المجرد فقط، لأنها لا تعرف النشاط الحسي الفعلي"(٦). ومع الأخذ في الاعتبار أن

---

(1) Williams 1977, pp. 60–1.

(2) Eagleton 1991, p. 75.

(3) Eagleton 1991, p. 73

(4) Eagleton 1991, p. 76.

(5) Marx 1875, p. 3.

(6) Ibid.

فالنشاط الوحيد الذي تعرفه المثالية هو النشاط العقلي، والنشاط الحسي غائب عنها.

"أطروحات حول فويرباخ" قد أعلنت تجاوز النزعة المادية القديمة بمادية "جديدة"[١]، تبدأ بالممارسة الإنسانية، فسوف يبدو غريبًا أن نفهم كيف وقع نقد ماركس وإنجلز في "الأيديولوجيا الألمانية" المكتوب في نفس السنة، في الاعتقاد في انعكاس آلي للواقع على وعي سلبي، واقعين بذلك في نفس الموقف الذي سبق وشجبه ماركس.

دعنا ننظر في تلك الفقرة الشهيرة من "الأيديولوجيا الألمانية" والتي تواجه فلسفة الوعي بتطوير خمسة جوانب من النشاط الاجتماعي. في مواجهة التفسير التطوري الذي وضعه وليامز وإيجلتون (والذي يقول: إن ماركس وإنجلز يسلمان بالحياة الواقعية أولاً ثم يبنيان المعنى على أساسها)، فقد شدد ماركس وإنجلز على أن هذين الجانبين (الواقع والمعنى) "لا يجب أن يؤخذا على أنهما... مرحلتان مختلفتان، لكن على أنهما... لحظتان... وجدنا معًا منذ فجر التاريخ والإنسان الأول، ولا يزالا يتواجدان معًا حتى الآن"[٢]. يجب على البشر أولاً أن ينتجوا وسائل تلبية احتياجاتهم الأساسية، مثل المأكل والمشرب والمسكن والكساء. وكما قال ماركس وإنجلز في سخرية من المثالية الألمانية، فإن على البشر أن "يتمكنوا أولاً من العيش قبل أن يتمكنوا من صنع التاريخ"[٣]. وفي تلبيتهم لهذه الاحتياجات، فإن البشر ينتجون احتياجات جديدة؛ وفي خلقهم لحياتهم على أساس يومي، فهم "يديمون بقاء نوعهم" ويخلقون علاقات بين الرجل والمرأة، والآباء والأبناء[٤]. هذه اللحظات السابقة تُلخص في لحظة تالية بمصطلح "الإنتاج"، أي "إنتاج الحياة Produktion des Lebens، حياة كل شخص عن طريق العمل، وحياة النوع عن طريق التكاثر"[٥]. وقد فهم ماركس وإنجلز هذا الإنتاج على أنه علاقة مزدوجة،

---

(1) Marx 1845, p. 5.

(2) Marx and Engels 1845, p. 43

(3) Marx and Engels 1845, p. 41.

(4) Marx and Engels 1845, pp. 42–3.

(5) Marx and Engels 1845, p. 43.

طبيعية واجتماعية في الوقت نفسه. وفي حين بقي مفهوم العلاقة الطبيعية غير مشروح لديهما(١)، فقد حددا العلاقة الاجتماعية باعتبارها "تشير إلى تعاون بين عدد من الأفراد، بصرف النظر عن الشروط المحيطة بهم أو عن طريقة هذا التعاون أو هدفه". وقد مثّل هذا التعاون في التاريخ "نمطًا معينًا من التعاون، نشأ مع نمط معين من الإنتاج"، وكان في ذاته "قوة إنتاجية"(٢). وعلاوة على كل ذلك فإن البشر يمتلكون الوعي، ولما كانت كل الجوانب السابقة متزامنة معاً، فهذا يعني أنها عملت في انسجام مع الوعي، ولم يفهم ماركس وإنجلز هذا الوعي على أنه وعي "خالص":

إن العقل مُبتلى منذ البداية بأن يُحمَّل بالمادة، والتي تفرض عليه أن يكشف عن نفسه في طبقات من الهواء والأصوات، أي اللغة. إن اللغة... وعي عملي واقعي يوجد من أجل الآخرين أيضًا (لا للذات الفردية وحسب)، هذه اللغة لا توجد بالنسبة إلي إلا بوجودها من أجل الآخرين... إن الوعي هو من بدايته الأولى مُنتَج اجتماعي، ويبقى هكذا طالما استمر الإنسان في الوجود(٣)

ومن الواضح أن سياق المناقشة السابقة بعيد تمامًا عن افتراض وجود حياة بشرية خالية من المعنى واللغة (وليامز). كما أنها ليست برهنة على أن اللغة والوعي يتصفان بمرتبة ثانوية تالية على الحياة الاجتماعية. وعلى العكس فقد كان ماركس وإنجلز يقفان ضد المفهوم المثالي عن وعي خالص، وأشارا إلى أن للوعي شكلاً اجتماعيًا هو اللغة. والمثير للدهشة في التحليل السابق هو البصيرة التي

---

(١) رأى الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ميلاسو Claude Meillassoux في النص السابق نزعة طبيعية ضمنية، فسرها بتأثير نظرية التطور لدى داروين والأنثروبولوجيا التطورية للويس هنري مورجان .(Meillassoux 1994, pp. 311 et sqq., 317–18). قارن النقد النسوي الذي قدمته فريجا هاوج Frigga Haug، والتي حاولت تجاوز تلك النزعات الطبيعية بتطوير مفهوم تاريخي – نقدي لعلاقات الجندر .(F. Haug 2001, pp. 496 et sqq., 505 et sqq.).

(2) Marx and Engels 1845, p. 43.

(3) Marx and Engels 1845, pp. 43–4.

استبقا بها بعض أفكار المقاربات اللغوية المعاصرة والتي تصف الطابع المادي والاجتماعي للمعاني اللغوية بمصطلح "الخطاب" أو "الممارسة الخطابية"(١).

عندما نقد ماركس وإنجلز فلسفة الوعي، لم يحاولا إثبات أن الوعي لا ينتمي إلى الممارسة الفعلية في الحياة. بل على العكس، إذ برهنا على أن الوعي لا يمكن فهمه إلا على أنه جزء أصيل من ممارسات الحياة، وأنه بناء على هذا يمثل توليفة من العلاقات الاجتماعية(٢). وهذا هو ما كانا يقصدانه عندما ذهبا (قبل الفقرة الخاصة بالصندوق المظلم مباشرة)، إلى أن "إنتاج الأفكار، والمفاهيم، والوعي، هو من البداية مختلط بالنشاط والتفاعل المادي بين الناس – الذي هو لغة الحياة الواقعية"(٣). وبمجرد ما أن يتعامل المرء مع جوهر حجتهما، يظهر واضحًا أنهما لم ينقدا فلسفة الوعي من منظور ثنائية مفترضة بين حياة "أولى" ووعي "ثانوي"، بل نقداها لأنها عزلت الوعي عن السياق العملي للحياة بغرض تقديم طبيعة هذا الوعي على أنها سابقة على الممارسات العملية للحياة.

وبعدما رأينا تهافت كل النقد الموجه لماركس وإنجلز في "الأيديولوجيا الألمانية"، فلا معنى بعد ذلك للقول بأن الكتاب تسيطر عليه إيبستيمولوجيا تجريبية ساذجة. ويمكن تأكيد تهافت هذا النقد بإبراز كثير من العبارات السجالية التي قلب بها ماركس وإنجلز خطاب فلسفة الوعي رأسًا على عقب، على سبيل المثال عندما ذهبا إلى أن "الحياة تشرط الوعي"(٤)، أو عندما أعلن ماركس مبدأه الشهير القائل "ليس وعي الناس هو الذي يشرط وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي

---

(١) قارن المواد المتعلقة بالمعنى وتحليل الخطاب من "القاموس التاريخي النقدي للماركسية".

Bedeutung (meaning) by Thomas Weber (Weber 1995, pp. 97 et sqq.) and 'Diskursanalys' (discourse-analysis) by Thomas Laugstien (Laugstien 1995, pp. 733 et sqq.).

(٢) تقرأ إحدى العبارات المشطوبة في مخطوط "الأيديولوجيا الألمانية": "إن علاقتي بما يحيط بي هي وعيي". Marx and Engels 1845, p. 44

(3) Marx and Engels 1845, p. 36.

(4) Marx and Engels 1845, p. 37.

gesellschaftliches Sein هو الذي يشرط وعيهم"[١]. ومما لا شك فيه أن توصيف الأيديولوجيا بأنها وعي "زائف" أو "مقلوب" – جنبًا إلى جنب أوصاف مثل "صدى" و"انعكاس" – يوحي بأنها ظاهرة شبحية خيالية، "قلعة في الهواء"، بدون أي أساس مادي أو فاعلية مستقلة خاصة بها. ومن الواضح أن مثل هذه التعبيرات تشكل عائقًا أمام أي محاولة لإعادة بناء تحليلية للأيديولوجيا بوصفها مفهومًا وموضوعاً. لكن كل الانتقادات الموجهة لماركس وإنجلز على أساسها لا تنتبه إلى مواجهتهما للنزعة الموضوعانية Objectivism وتبنيهما لمنظور فلسفي في الممارسة الإنسانية في "أطروحات حول فويرباخ" و"الأيديولوجيا الألمانية".

ومن وجهة نظر منهجية، يجب علينا التمييز بين ما هو قديم وما هو جديد في مفهوم ماركس وإنجلز عن الأيديولوجيا، أي بين طرحهما الخاص بهما من جهة، والمادة التي اشتغلا عليها ووظفا في دراستها طرحهما الجديد. وقبل أن نعود إلى مثال الصندوق المظلم، أود أن أعود إلى الطريقة التي عالج بها ماركس الشاب الدين في مقدمته لكتابه "مساهمة في نقد فلسفة هيجل في القانون"[*] (١٨٤٣ – ١٨٤٤). فما يقدمه ماركس في هذا الكتاب من تعريفات سوف يدلنا على نمط التفكير الذي طور به مفهوم الأيديولوجيا في "الأيديولوجيا الألمانية" بعد نقده لهيجل مباشرة.

٣,١,٢- ملاحظة هامشية على نقد ماركس الشاب للدين

لم يكن ماركس يقدم فكرة جديدة عندما وصف الدين بأنه "وعي مقلوب بالعالم"[٢]. فقد أخذها ماركس من مفهوم فويرباخ عن الإسقاط، حيث يُسقِط الأفراد المحدودون بطبيعتهم صفات جوهر النوع الإنساني اللامحدود على الدين، وبذلك يصير هذا الجوهر هو الإله كلي القدرة، مصدر نعمة بغير حدود، وحب بلا نهاية. ووفقًا لتلخيص ماركس الدقيق، فإن الدين هو "الوعي الذاتي والتقييم الذاتي للإنسان، الذي لم يعثر على ذاته بعد، أو الذي عثر عليها ثم فقدها". إنه "التحقق

(1) Marx 1859, p. 263.

(*) لم ينشر ماركس هذا الكتاب، وظل مخطوطًا إلى أن تم نشره في أوائل القرن العشرين ضمن الأعمال الكاملة.

(2) Marx 1843, p. 175.

الخيالي لماهية الإنسان، لأن ماهية الإنسان مفتقدة لأساس واقعي (لتحققها)"(١).
يشترك فويرباخ وماركس في المنظور الفكري المتمثل في العثور على الآمال والأشواق غير المتحققة والتي تم "اغترابها" في الدين، ويكافح الإنسان من أجل إشباعها بالدين. لكن الفارق الأساسي بينهما أن ماركس لم يصف هذا الاغتراب بمصطلحات النزعة الإنسانية الفلسفية العامة التي يعتنقها فويرباخ، بل أرجع سببه إلى العالم "المقلوب"، أي إلى أنساق الهيمنة السائدة في المجتمعات الطبقية: "إن الأوجاع الدينية هي في الوقت نفسه تعبير عن أوجاع فعلية، وهي كذلك اعتراض عليها. الدين هو زفرة كائن مقهور، إنه القلب لعالم بلا قلب، كما أنه هو روح عالم بلا روح"(٢).

يدل النص السابق على نحو واضح على أن نقد ماركس للدين كان بعيدًا تمامًا عن أن يكون نقدًا لوعي زائف. فهدف نقده هو الكشف عن الآلام والآمال التي يعبر عنها الدين وتحريرها من شكلها الديني. كما أنه من المحتمل أن يكون لتعبيره "زفرة كائن مقهور" أصل من الكتاب المقدس، ويمكن تتبعه – عبر فويرباخ في كتابه "جوهر المسيحية" مرورًا بالمتصوف الألماني سباستيان فرانك Sebastian Frank – إلى رسالة بولس إلى أهل روما، والتي وصفت كيف أن كل الخليقة "تَئِنُّ وَتَتَمَخَّضُ مَعًا إِلَى الآنَ"، وكيف أننا "نَحْنُ أَنْفُسُنَا أَيْضًا نَئِنُّ فِي أَنْفُسِنَا مُتَوَقِّعِينَ التَّبَنِّيَ فِدَاءَ أَجْسَادِنَا"(٣).

أما الذي صار أشهر فهو وصف ماركس للدين بأنه "أفيون الشعوب" والذي يلي النص السابق مباشرة(٤). وهذا ما يبرز مشكلة كيفية الربط بين شقي التعريف الذي قدمه ماركس للدين. هل كان يقصد أن الدين هو من جهة "زفرة كائن مقهور"

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (٨: ٢٢ – ٢٣). استشهد فويرباخ بقول سباستيان فرانك: "الله هو زفرة تعلو على الوصف، تكمن في أعماق القلب الإنساني" وعلق على هذا التعبير بقوله: إنه "التعبير الأبرز والأصدق والأعمق عن التصوف الألماني". (Feuerbach 1989, p. 122)

(4) Marx and Engels 1975–2005, Vol. 3, p. 175.

ومن جهة أخرى "أفيون الشعوب" الذي يجعلها تعيش في الوهم والعجز؟ وإذا قرأنا ماركس بهذه الطريقة، فهذا يعني أنه فهم الدين فهمًا جدليًا باعتبـاره حقـلاً مـن التناقضات، يضم ديناميات ثورية ورجعية في الوقت نفسه. وسوف تكـون مهمـة النظرية النقدية بناء على هذا الفهم للدين أن تأخذ زفرة القهر هذه بجديـة وتثيرهـا بطريقة تستطيع التغلب بها على الشكل الوهمي الذي عبرت به عن نفسها. أم أنـه كان يعني أن الدين هو زفرة كائن مقهور، وأنه باعتبـاره هكـذا، يعـد "أفيـون الشعوب"؟ وبطريقة أكثر تحديداً: هل الدين مجرد زفرة فـي الهـواء، دون إدراك للظروف الفعلية للاستغلال والقهر، وأنه بذلك يعمل باعتباره مخـدرًا يمنـع مـن ظهور مقاومة تحررية حقيقية لدى البروليتاريا الناشئة في عصر ماركس؟ الحقيقـة أن النص ليس به ما يدل على أن كلمة "زفرة" وكلمة "أفيون" متناقضتين. لقد كانت مواجهة ماركس بين نوعين من الاشتراكية، علمية ويوطوبية، موضوعًا متكـررًا في سجالات ماركس مع الدوائر الاشتراكية والشيوعية المنافسة له في ذلك الوقت. أما في التاريخ اللاحق للنظرية الماركسية، فقد كان إرنست بلوخ هو الـذي عـدَّل هذه الثنائية بين الاشتراكية العلمية واليوطوبية، بتطوير مفهوم عـن الاسـتباق(*)، يجمع بين ما أسماه "التيار البارد" للتحليل العقلـي الحـاد (الاشـتراكية العلميـة)، و"التيار الدافئ" لأحلام الإنسان وآماله وأشواقه (الاشـتراكية اليوطوبيـة)[1]. وإذا حللنا تعريف ماركس للدين وفق هذين التعبيرين، فسوف يتضمن وإن على نحو لم يصرح به، نتيجة ممكنة وهي أن "زفرة الكائن المقهور" – وبسبب طابعها اللحظي – في حاجة إلى أن ترتبط بتحليل نقدي للاستغلال والقهر، وباسـتراتيجية رشـيدة للتغلب على الأسباب البنائية للبؤس والمعاناة. ويمكـن لهـذه الوجهـة أن تمكـن الحركات الاجتماعية ذات الخلفية الدينية من أن تـتخلص مـن التـأثير المخـدر

(*) أي التوقع المسبق بمستقبل أفضل.

(1) Bloch 1986, pp. 208–9.

ولأن الماركسية انتمت إلى التيار البارد، فقد "صارت، لا مجـرد علـم بالـشروط الموضـوعية للتزييف والتخفي الأيديولوجي، بل صارت علمًا للصراع والمواجهة مع كـل أيـديولوجي كذلك"، في حين أنها إذا كانت "مذهبًا دافئاً، فسوف تتمكن من أن تكـون النظريـة العمليـة لكيفية الخروج عن كل ما يكبل الإنسان" .(Bloch 1986, pp. 209–10)

وانوهمي للأفيون الديني. ومن الواضح أن التعريف المسبق للدين باعتباره وعيًا مقلوبًا بالعالم (قبل الدخول في دراسة تفصيلية للأديان) قد أصبح عقبة أمام إقامة الماركسية لتحالفات دائمة مع حركات التحرر ذات الأساس الديني.

كما أن هناك جانبًا آخر دائمًا ما يتم تجاهله. لم يكن هذا النص المبكر مقالاً في الدين، بل كان بالأحرى دعوة للهيجليين الشبان للتخلي عن تركيزهم على الدين، وللتغلب على انحصار نقدهم في نقد الدين. والعبارة الأولى منه تثبت ذلك: "بالنسبة لألمانيا فإن نقد الدين قد اكتمل، ونقد الدين هو الخطوة الأولى في أي نقد"[1]. وبعبارات أخرى، يقصد ماركس القول: إن فويرباخ قد أدى مهمته عندما فسر الدين على أنه إسقاط مغترب لجوهر النوع الإنساني على السماء؛ وبذلك دعونا نحن ننتقل إلى المهمة الحقيقية، وهي نقد الاغتراب والهيمنة على الأرض. "إن النقد لم يقطف الزهور التي تزين القيود كي يعود ليرتدي القيود بدون زهور، بل كي ينزعِ القيود ويطرحها ليستمتع بالزهور"[2]. بهذه الصورة الشعرية، كان ماركس يُذكِّر زملاءه الهيجليين الشبان بالمنظور الكلي للنقد التحرري للدين[3]. وفي هذا السياق فقد كان يدعو الفلاسفة النقديين كي يتخلوا عن ولعهم بنزع "الشكل المقدس من الاغتراب الذاتي الإنساني"، ويتقدموا نحو نقد "وادي الدموع" vale of tears الذي يشكل الدين هالته المقدسة، للكشف عن الاغتراب الذاتي الإنساني، لا في شكله المقدس، بل في شكله المادي. وفي نظر ماركس، كان على "نقد

---

(1) Marx 1843, p. 175.

(2) Marx 1843, p. 176.

(أي إن نقد الدين لم يحررنا من الاغتراب الديني كي يتركنا أسرى للاغتراب المادي الحقيقي معزولاً عن التجميل الديني له، بل كي يجعلنا نستفيد من النتيجة التي حققها، أي "الزهور"، وهي أنه وضع يدنا على ظاهرة الاغتراب نفسها وأصلها المادي (المترجم)).

(٣) اعتمد دومينيكو لوزردو Domenico Losurdo على مثال القيود والزهور السابق في التمييز بين النقد الماركسي للدين والنقد النيتشوي، الذي قام بنفس ما رفضه ماركس بالضبط، أي أن ينزع الناس عن القيود ما يزينها من زهور كي يعودوا ليرتدوا القيود بدون زهور (cf. Losurdo 2004, pp. 455–6).

السماء" أن يتحول إلى "نقد الأرض"، أي كان يجب التحول من نقد الدين إلى "نقد القانون"، ومن نقد اللاهوت إلى "نقد السياسة"(١).

كان ماركس يتوجه في "إسهام في نقد فلسفة هيجل في القانون" إلى الهيجليين الشبان، تمامًا كما فعل في "الأيديولوجيا الألمانية". ولهذا السبب اختلطت عناصر أسلوبية قديمة وجديدة في خطابه. وأي تحليل نصي دقيق لكتاباته يجب أن يأخذ في الاعتبار أن ماركس كان قد ترك النقد التقليدي للدين في نفس الوقت الذي بقي فيه داخل العالم الخطابي لهذا النوع من النقد. أما الجديد حقًا فقد كان نقده لنزعة فويرباخ الاختزالية في "أطروحات حول فويرباخ"، والتي تتمثل في: "رد العالم الديني إلى أساسه الأرضي" و"تفسير جوهر الدين على أنه جوهر الإنسان"(٢). وبدلاً من ذلك اقترح ماركس دراسة العمليات التي من خلالها "يصعد الأساس الأرضي بنفسه (ويتجسد في دين)" Die weltliche Grundlage sich von sich selbst ablöst، وتفسير هذا التصعيد "بالمعاناة الداخلية والتناقضات الأصلية لهذا الأساس الأرضي" aus der Selbstzerissenheit und Selbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage(٣). وقد استعاد ماركس هذه القاعدة المنهجية في إعادة البناء التاريخية للدين (بدلاً من رده الاختزالي) (إلى طبيعة بشرية مغتربة)، في أحد هوامش كتابه "رأس المال"، حيث قال: "الحقيقة أنه من الأسهل بكثير الكشف بالتحليل عن الأساس الأرضي لمخترعات الدين الضبابية، عن أن نفعل العكس، أي أن نصعد من علاقات الحياة الاجتماعية المعطاة aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen، إلى الأشكال التي تم بها تأليه هذه العلاقات. إن المنهج الأخير هو الوحيد المتصف بالمادية، ومن ثم فهو الوحيد المتصف بالعلمية"(٤).

---

(1) Marx 1843, p. 176.

(2) Marx 1845, p. 4.

(3) Ibid

(4) Marx 1976, p. 494, n. 4.

ومن ثم فيجب على المرء الانتباه إلى أن هناك مستويات نصية مختلفة في نص ماركس السابق: فعلى جانب، هناك مصطلحات تنتمي للنقد الفويرباخي للدين، وعلى الجانب الآخر هناك تحول في النموذج النظري نحو تحليل تناقضات المجتمعات الطبقية، ولـ"معاناتها الداخلية". ألا يمكن لتعريف كتاب "الأيديولوجيا الألمانية" لكلمة "أيديولوجيا" أن يكون واقعًا تحت نفس التوتر بين هذين المستويين؟ والحقيقة أن المماثلة (بين نقد الدين نقدًا فويرباخيًا ونقد الأيديولوجيا نقدًا طبقيًّا) حاضرة أمامنا، لأن ماركس قد طور نقده للأيديولوجيا من داخل نقده للدين، وبذلك حوّل مقولة "القلب" inversion من الدين إلى الأيديولوجيا. وكما سوف أبرهن في الجزء التالي، فإن المصطلحات التقليدية الخاصة بالوعي الزائف عملت على إخفاء حقيقة أن ماركس وإنجلز قد دخلا إلى مجال جديد مختلف في نظرية الأيديولوجيا المادية.

٢,١,٤ - "الصندوق المظلم" باعتباره استعارة للبناء الفوقي المثالي:

في تناولنا للسياق الذي وردت فيه الفقرة الخاصة بالصندوق المظلم Camera obscura يمكننا رفض ادعاء ألتوسير بأن كتاب "الأيديولوجيا الألمانية" فهم الأيديولوجيا "في سياق وضعي واضح... باعتبارها وهمًا خالصًا، حلمًا خالصًا، أي عدماً... فارغة وعقيمة" وعلى أنها مجرد "شكل في الوعي" forme-conscience[1]. لقد أخذ ألتوسير بعض تعابير ماركس وإنجلز المجازية حرفياً، وترك "عملية الحياة التاريخية" (التي أنتجت الوعي الزائف) والتي كانت مربط الفرس؛ ذلك لأن القلب الذي تحدثه الأيديولوجيا، ووقوفها على رأسها، تم اعتباره أثرًا للتقسيم الاجتماعي للعمل إلى عمل مادي وعمل ذهني. وبسبب هذا التقسيم الاجتماعي للعمل ومنذ لحظة نشأته "يستطيع الوعي أن يبجل نفسه باعتباره شيئًا مختلفاً عن الوعي العملي، وأنه يستطيع تمثيل شيء دون أن يمثل شيئًا ماديًا". وفقط عن طريق هذا التقسيم "يكون الوعي ... في وضع يمكنه من التحرر من العالم والمضي قدمًا نحو تشكيل النظرية "الخالصة"، أي اللاهوت والفلسفة والأخلاق"[2]، ذلك التشكيل الذي تمارسه مجموعات محترفة من المثقفين باعتبارها

---

(1) Cf. Althusser 1994, p. 496; Althusser 1995, p. 294; Althusser 2001, p. 108.

(2) Marx and Engels 1845, p. 45.

حرفة، أو مهنة[1]. وبهذا المعنى اقترح ماركس وإنجلز تفسير حضور كلمة "الروح" في الكتابات التاريخية الألمانية بربطها "بأوهام الأيديولوجيين بعامة، مثل أوهام رجال القانون والسياسيين (بما فيهم إداريو الدولة)، والتي يجب أن تفسر "انطلاقًا من وضعهم العملي في الحياة، أي من وظيفتهم، ومن تقسيم العمل"[2]. إن ما يجعل قلب الوعي ممكنًا من البداية وينتج وعيًا معكوسًا هو الانفصال الفعلي للأنشطة الفكرية عن الإنتاج الاجتماعي المادي، وتزايد استقلالها وأولويتها بالمقارنة بالإنتاج المادي.

وكما رأينا، فإن ماركس في "أطروحات حول فويرباخ" يدعو إلى تفسير الدين انطلاقًا من "التناقضات الداخلية" لأساسه الأرضي[3]. ونستطيع الآن مع "الأيديولوجيا الألمانية" أن نرى كيف تم التركيز فيها على بعد معين من هذا التناقض، أي انقسام العمل إلى مادي وذهني. إن ما "يفسر" نشوء الدين باعتباره أيديولوجيا بعد مرحلة السحر والعبادات الأسطورية لمجتمعات ما قبل الدولة، ليس "وعيًا مقلوباً، بل بالأحرى تُشَكل مؤسسة كهنوتية محترفة متحررة من العمل المادي. لقد كتب ماركس في ملاحظة هامشية على فقرة كتبها إنجلز: "إن الشكل الأول من الأيديولوجيين، هو رجال الدين. إن تقسيم العمل لا يصير تقسيمًا بمعنى الكلمة إلا في اللحظة التي يظهر فيها انقسام بين العمل المادي والعمل الذهني"[4].

ومن الضروري ملاحظة أن "تقسيم العمل" الذي كان كتاب "الأيديولوجيا الألمانية" مهتمًا به، لم يكن المقصود به وصف اتفاق "أفقي" حول طريقة تقسيم بعض الأنشطة المادية وغير المادية، بل بالأحرى كان المقصود به وصف انشقاق "رأسي" حاد في المجتمع، كان مرتبطًا بتشكل الملكية الخاصة والطبقات والدولة. وكانت صلة هذا التقسيم بالملكية الخاصة وثيقة للغاية إلى درجة أن ماركس وإنجلز اعتبرا أن "التعبيرين متطابقان: فالشيء نفسه يتم التأكيد عليه في التعبير الأول

---

(1) Marx and Engels 1845, p. 379; cf. Marx and Engels 1845, pp. 62, 92.

(2) Marx and Engels 1845, p. 62.

(3) Marx 1845, p. 4.

(4) Marx and Engels 1845, pp. 44–5.

(تقسيم العمل) باعتباره إشارة إلى النشاط، وفي التعبير الثاني (الملكيـــة الخاصـــة) باعتباره نتاجًا لهذا النشاط"[1]. ومن المثير للاهتمـــام إدراك أن الملكيـــة الخاصـــة بالنسبة لماركس وإنجلز كانت نابعة مباشرة مـــن العلاقـــات الجندريـــة الأبويـــة، إذ وصفاها على أنها علاقات طبقية[2]. ومع تضافر تقسيم العمل هـــذا مـــع نـــشأة الهيمنة الطبقية، يصير هذا التقسيم "متضمنًا إمكانية، بله حقيقة، أن الأنشطة الذهنية والمادية... الترفيه والعمل، الإنتاج والاستهلاك، تتمحور حول أفراد مختلفـــين"[3]. كما أنه مربوط بنشأة الدولة باعتبارها "جماعة وهمية" تمثل ما يسمى بـــ"المصلحة المشتركة"، التي بإسمها ومن خلالها "تتصارع الطبقات المختلفة"[4]. حصر ألتوسير نفسه في التقاط مصطلحات مثل "وهمي"، وتوصل لنتيجة تقـــول: إن الأيـــديولوجيا هي "وهم خالص" أدت به إلى القول بأن مفهوم الأيديولوجيا (كما ظهر في أعمـــال ماركس الأولى) "ليس ماركسيًا"[5]. لكن بمجرد ما أن نأخذ بعين الاعتبـــار تعامـــل ماركس وإنجلز مع تعقيدات الجنوسة والطبقة والدولة، فسوف نرى بوضوح أنهمـــا قد اتخذا منحًا حاسمًا نحو نظرية في الأيديولوجيا لا تتقيد بمفهوم ساذج عن "الوعي الزائف"، بل تفهم ما هو أيديولوجي على أنه وضع مادي ومؤسسي في المجتمع.

وقد صار من الواضح وفق رؤيتنا الـــسابقة أن تعبيـــر "الـــصندوق المظلـــم" camera obscura لا يجب أن يُفهم على أنه تعبير مجازي عـــن "وعـــي زائـــف"،

---

(1) Marx and Engels 1845, p. 46.

(٢) تكمن نواة الملكية الخاصة في الأسرة، حيث كانت الزوجة والأبناء عبيدًا للزوج. هذه العبودية الكامنة في نظام الأسرة هي الشكل الأول من الملكية، على الرغم من أنه شكل خام. ويتفق هذا التوصيف مع تعريف "الاقتصاديين المعاصرين [للملكية]، إذ يسمونها قوة الـــتحكم فـــي عمل الآخرين" (Marx and Engels 1845, p. 46).

(3) Marx and Engels 1845, p. 45.

(أي يصير كل نشاط منها حكرًا على أفراد بعينهم، وهو ما يمثل توسيعًا لتقسيم العمـــل واتخـــاذه طابعًا طبقيًا واضحًا. المترجم).

(4) Marx and Engels 1845, pp. 46–7.

(5) Althusser 2001, p. 107; Althusser 1995, p. 293.

بل بالأحرى على أنه تعبير عن "البناءات العليا المثالية" للمجتمعات الطبقيـة[١]. إن حقيقة أن "الأيديولوجيا الألمانية" تجمع بين مقولة كانت مستخدمة لوصـف رؤيـة للعالم في التراث الفلسفي (أي المثالية)، ومقولة لوصف الواقع المادي والمؤسـسي (البناء الفوقي)، هي تعبير عن الانتقال من خطاب تقليدي حول الوعي، نحو نظرية مادية تاريخية في الأيديولوجيا. وسوف يستخدم ماركس في وقـت لاحـق، مـع "نظريات القيمة الزائدة"، مقولة "البناء الفوقي للمستوى الأيديولوجي" Superstruktur ideologischer Stände[٢]. وإذا فهمنا أن هذا المعنى هـو المقـصود مـن تعبيـر "الصندوق المظلم"، فلا يجب أن تظل نظرية الأيديولوجيا مقيدة بتحليل للوعي، بـل يجب أن تبحث في الأوضاع المادية التي تشكل اللاوعـي الاجتمـاعي لخطـاب الوعي[٣]. "إن انفصال الوعي (عن أساسه المادي الاجتمـاعي) يُـصاغ ويُؤسـس من خلال جاهزية dispositif للهيمنة الاجتماعية"[٤]. ومن ثـم فلـيس مـا يجعـل المثقفين أيديولوجيين هو صفة معينة في الوعي، بل هو "وضع خاص فـي بنيـة الهيمنة" يجب على الباحث إعادة بنائه بطريقة تحليلية سوسـيولوجية، بـدءًا مـن تناقضات المجتمع[٥]. وقد تبنى بيير بورديو نظـرة مماثلـة، إذ اتخـذ تحلـيلات "الأيديولوجيا الألمانية" لتقسيم العمل إلى مادي وذهني (وكذلك تقسيم العمـل بـين المدينة والريف) باعتبارها منطلقًا لتطـوير مفهومـه عـن "الحقـل" الاجتمـاعي (انظر الفقرة ٢,٨).

ونستطيع أن نستخلص من ذلك أن التمييز بين "نظريـة فـي الأيـديولوجيا" و"نقد للأيديولوجيا" في كتاب "الأيديولوجيا الألمانية" ليس من الوضوح والحسم الذي يبدو لأول وهلة. والنقد الموجه لماركس وإنجلز في هذا الكتاب يضبطهما متلبسين

---

(1) Marx and Engels 1845, p. 89.

(2) Marx 1969–71a, p. 287; cf. Marx 1999a, p. 259.

(3) W.F. Haug 1984, p. 26.

(٤) W.F. Haug 1984, p. 24. استخدم فوكو مصطلح "التوجه" dispositive بصفة أساسية فـي كتابه "المراقبة والمعاقبة" (Foucault 1995) لوصـف الترتيبـات المؤسـسية والمكانيـة والزمانية للسلطة الانضباطية (انظر في ذلك الفقرة ٦,٤,٧).

(5) Cf. W.F. Haug 1984, p. 25.

بعراك باليد مع خصومهما، ذلك العراك الذي اضطرا معه إلى الدخول في العالم الخطابي لهؤلاء الخصوم، مستخدمين نفس مصطلحاتهم لكن لقلبها ضدهم. لقد كان النقّاد على حق عندما ذهبوا إلى أن مجرد وصف الأيديولوجيات على أنها "زائفة" أو "مقلوبة" لم يشرح أي شيء متعلق بكيفية نشوئها أو عملها، وأن مثل تلك التوصيفات أعاقت أي نوع ممكن من إعادة البناء التحليلية لنشوئها وعملها. وهؤلاء النقاد على حق طالما كانوا يقصدون أنه من المستحيل الاعتماد على تعبيرات مجازية مثل "صدى" و"انعكاس" لتطوير نظرية مادية تاريخية في الأيديولوجيا. لكنهم لم ينتبهوا إلى العالم الجديد الذي دخله ماركس وإنجلز، وهي إعادة البناء التحليلية السوسيولوجية للأيديولوجيا من تناقضات التقسيمات الاجتماعية للعمل.

٥,١,٢ – "الأفكار السائدة" و"الأيديولوجيون التصوريون"

دعونا نلاحظ كيف طبّق كتاب "الأيديولوجيا الألمانية" تقسيم العمل إلى مادي وذهني على الطبقة الحاكمة ذاتها. بدأت الحجة بقول عام حول العلاقة بين الهيمنة الطبقية و"الأفكار السائدة": "إن أفكار الطبقة السائدة هي في كل عصر الأفكار السائدة، أي إن الطبقة التي هي القوة المادية في المجتمع هي في الوقت نفسه القوة الفكرية السائدة في هذا المجتمع"[1].

ووفقًا لستيورات هول، فإن هذا التناسب قد تجاوز "الانشقاقات الداخلية للعالم الأيديولوجي للطبقات المهيمنة". وقد استخدم مثال الثاتشرية(*) ليبرهن على كيفية

---

(1) Marx and Engels 1845, p. 59.

(*) الثاتشرية Thatcherism هي عقيدة سياسية وأيديولوجيا، تصف التوجهات السياسية والاقتصادية التي أدخلتها مارجريت ثاتشر رئيسة الوزراء البريطانية من ١٩٧٩ إلى ١٩٩٠، واتبعها من أتى بعدها مثل جون ميجور وتوني بلير وديفيد كاميرون. الثاتشرية هي أيديولوجيا ليبرالية جديدة مطبقة على السياق البريطاني، وتتأسس في التخلي عن مشروع دولة الرعاية Welfare State الذي نشأ بعد الحرب العالمية الثانية، وتحرير سوق الأوراق المالية من تنظيم الدولة له، والتوجه نحو الاقتصاد الحر، أي المتحرر من التخطيط المركزي للدولة لإتاحة مزيد من الحرية لرأس المال سواء كان محليًا أو دوليًا، والخصخصة وانسحاب الدولة من الاقتصاد، وخفض الإنفاق الحكومي في مجالات التأمينات الاجتماعية والإنشاءات العامة والدعم (ما عدا التأمين الصحي الذي لم تستطع ثاتشر الاقتراب منه).

هيمنة تشكيل أيديولوجي جديد على حزب المحافظين. فقد تمكن المثقفون المنتمون إلى الكتلة الحاكمة من تنظيم "جمع مبتكر من العناصر الأيديولوجية، المختلفة عن مجموعات الأفكار الأخرى التي اعتادت عليها الطبقات الحاكمة الإنجليزية"، ونجحت في تشكيل أيديولوجيا يمينية شعبوية "نجحت في اختراق أرضية الطبقات الخاضعة والعمل على كسرها وتشظيها"(١). وعلى هذا الأساس فقد كانت الفقرة التي سبق الاستشهاد بها من "الأيديولوجيا الألمانية" عامة للغاية ولا يمكن الاعتماد عليها في تحليل دقيق لصراعات الهيمنة (داخل الطبقة السائدة ذاتها). فقد أوحت هذه الفقرة برؤية ستاتيكية أثرت سلبًا على الممارسات السياسية للحركات اليسارية: فإذا كان واضحًا منذ البداية أن الطبقة السائدة، من حيث التعريف، تهيمن على الحياة الثقافية والعقلية، فسوف يثني هذا الوضع المعارضة الاشتراكية عن التدخل في صراعات الهيمنة.

وبصرف النظر عن هذا العيب في نص "الأيديولوجيا الألمانية" السابق، فإن الكتاب يحوي عددًا من المقترحات المفيدة في فهم عمليات الهيمنة. فهو يشير على سبيل المثال إلى أن كل طبقة جديدة تسعى للقوة "مرغمة على أن تقدم مصالحها على أنها هي المصالح المشتركة بين كل أعضاء المجتمع، والمعبر عنها في شكل مثالي: أي يجب عليها أن تعطي أفكارها طابع الكلية والعمومية، وتقدمها على أنها هي الأفكار العقلانية الوحيدة المتصفة بالصدق"(٢). هذه الترجمة للمصالح الطبقية إلى لغة "الشكل العقلاني الكلي" يمكن اعتبارها مكونًا حاسمًا لتشكيل طبقي ما، يريد الحصول على الهيمنة والحفاظ عليها – وهي عملية وصفها جرامشي باعتبارها تحولاً من "مرحلة الخطاب الأيديولوجي الطبقي المحترف" إلى مرحلة في الهيمنة تتطلب تطهرًا للمفكر الأيديولوجي من انغلاقه داخل جماعته الطبقية(٣). وعلى هذا الأساس يمكننا فهم عبارة ماركس وإنجلز التي بدأنا بها هذه الفقرة على أنها مهمة بحثية، تسعى لفهم الكيفية التي تنجح بها طبقة ما في فرض هيمنتها الفكرية، وتنجح في تقديم مصالحها الخاصة على أنها المصلحة العامة للمجتمع كله، والوحيدة

---

(1) Hall 1988, p. 42.

(2) Marx and Engels 1845, p. 60.

(3) Cf. Gramsci 1975, Q10.II, §6.

المتصفة بالعقلانية والصلاحية، على سبيل المثال من خلال مؤسسات أيديولوجية محترفة مثل المعاهد البحثية، وبمساعدة نوع معين من المثقفين، وفي أي أشكال أيديولوجية، وهكذا.

تقدم "الأيديولوجيا الألمانية" إجابة جزئية على هذا السؤال بملاحظة أن الانفصال بين العمل المادي والعمل الذهني يعاد إنتاجه في الطبقات السائدة كذلك: "يظهر جزء من الطبقة على أنه مفكروها (أيديولوجيوها النشطاء النظريون، الذين يجعلون تكوين أوهام الطبقة حول ذاتها مَصدَر عيشهم)، في حين يكون موقف الجزء الآخر تجاه هذه الأفكار متلقيًا لها وحسب ومن ثم أكثر سلبية، ذلك لأنه الجزء الأنشط في الطبقة ومن ثم ليس لديه الوقت لإنشاء أوهام وأفكار حول نفسه"(١).

يمكننا قراءة هذه الفقرة الأخيرة على أنها صورة أولية تستبق تحليل جرامشي، الذي يتوصل منه إلى أن كل طبقة صاعدة "تخلق من ذاتها فئة من المثقفين يعطونها انسجامًا فكريًا ووعيًا بوظيفتها، ليس في المجال الاقتصادي وحده بل كذلك في المجالات الاجتماعية والسياسية"(٢). كما يبدو أن ماركس وإنجلز كانا على وعي بإمكان وجود تناقضات داخل الكتلة الحاكمة: فالاختلاف النوعي بين الأيديولوجيين النظريين والأعضاء الفاعلين اقتصاديًا من الطبقة الحاكمة "يمكن أن يتطور إلى مواجهة وعداء بين الفريقين"(٣). ولكن بدلاً من أن يدرسا إمكانية هذه المواجهة والعداء، والذي يمكن أن يؤدي من حيث المبدأ إلى أزمة في الهيمنة، توقفا عن ذلك وأعلنا أن هذه الانشقاقات "تختفي تلقائيًا" كلما تعرضت الطبقة الحاكمة للخطر، "وفي هذه الحالة تنتهي الأفكار السائدة عن أن تظهر بمظهر الاستقلال عن الطبقة الحاكمة وعن تمثيلها لمصلحة المجتمع كله، ويتضح أن قوتها هي قوة الطبقة الحاكمة ذاتها"(٤). والمؤكد وجود أمثلة عديدة تؤكد على استعادة الوفاق بين شقي الطبقة الحاكمة في أوقات الأزمات، لكن هذه الملاحظة التجريبية

---

(1) Marx and Engels 1845, p. 60.

(2) Gramsci 1971, p. 5.

(3) Marx and Engels 1845, p. 60.

(4) Ibid.

تصير عامة فضفاضة إذا ما أُخِذَت على أنها قضية نظرية. وفي هذه الحالة فإنها تستبعد قبليًا إمكانية استغلال الحَركات الاحتجاجية لبعض عناصر أزمة الهيمنة لتوسيع الانشقاقات داخل الكتلة الحاكمة، وتضع كل فريق في مواجهة الآخر. وبمعالجة هذه الإمكانية على أنها ظاهرية وحسب، يتراجع التحليل النقدي للتناقضات الأيديولوجية داخل الكتلة الحاكمة. وبدلاً من افتراض وجود انسجام عام بين السيطرة الاقتصادية والسيطرة الأيديولوجية، فإن بحثًا ماديًا في الأيديولوجيا يجب عليه بالأحرى التركيز على ما هو دينامي ومتحرك ومتناقض ومقلقل، في العلاقات بين القطاعات المختلفة داخل الكتلة الحاكمة، وذلك كي نكشف عن النقاط الممكنة التي يمكن للحركات الاحتجاجية أن تتدخل منها.

٢,٢ – نقد الصنمية في "نقد الاقتصاد السياسي"

يعد مفهوم "الصنمية" fetishism طريقة أخرى يقدمها ماركس لتفسير عمليات قلب الواقع التي تحدث بين الوعي الحديث ومجتمع السوق البورجوازي. وقد تعرف ماركس على هذا المصطلح لأول مرة سنة ١٨٤٢ عندما درس بحث تشارلز دو بروسيه(*) Charles de Brosses في "الآلهة الصنمية"(١). وفي نفس العام نشر مقالاً في "المجلة الراينانية" Rheinische Zeitung عنوانه "النزاع حول قانون سرقة الأخشاب" (والذي كان دائرًا في مجلس إقليم الراين). وفي هذا المقال التقط مصطلح "الصنمية" الذي كان يستخدمه علم تاريخ الأديان في ذلك الوقت لوصف "المرحلة البدائية" من التطور الديني. أما مقال ماركس فقد استخدم المصطلح ضد "عبيد الملكية الخاصة الحديثة، التي ينظرون إليها على أنها صنم": عندما نزل الإسبان في أمريكا الوسطى، وجدوا أن سكان كوبا المحليين كانوا يتخذون الذهب باعتباره صنمهم. "وكانوا يقيمون حفلاً دينيًا على شرفه، ويغنون في دائرة حوله ثم

(*) كاتب فرنسي (١٧٠٩ – ١٧٧٧) وضع مؤلفات في موضوعات متنوعة، مثل الكشوف الجغرافية ونشأة اللغات والأديان البدائية.

(١) انظر المادة التي كتبها توماس ماركسهاوزن في معجم الماركسية التاريخي النقدي HKWM، (Marxhausen 1999, pp. 343–4). وقد تم نشر اقتباس ماركس من كتاب بروسيه Du Culte des dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigrité (١٧٦٠)، في الأعمال الكاملة لماركس وإنجلز Marx and Engels 1975–, IV, 1, pp. 320 et sqq.

يلقون به في البحر"[١]. وقد أخذ ماركس هذه العبارة حرفيًا من كتاب بروسيه[٢]. لكنه استخدم مصطلح "الصنمية" في المقال في سياق سجالي لوصف مشاعيات الأخشاب والصيد والتي حولها المجلس التشريعي المحلي للراين إلى ملكية خاصة. لو شاهد سكان كوبا الأصليون مناقشات مجلس مقاطعة الراين، لكانوا قد نظروا إلى الأخشاب والأرانب البرية على أنها أصنام سكان الراين، "ولكانوا قد ألقوا بالأرانب في البحر من أجل إنقاذ البشر"[٣]. في هذا القلب الساخر للواقع، فإن خصخصة المشاعيات هي التي توصف بالصنمية، في حين أن سكان أمريكا الأصليين تخلصوا من أوثانهم وبذلك حرروا البشر منها. وبعد ذلك استخدم ماركس مصطلح "الصنمية" دائمًا لوصف التقديس "الديني" للثروة البورجوازية، حتى ظهرت في ملحق للطبعة الأولى لـ"رأس المال" (١٨٦٧) باعتبارها خاصية مميزة للطابع العام للسلعة[٤]. وقد وسَّع ماركس من هذا الاستخدام الجديد إلى جزء كامل من أجزاء الفصل الأول في الطبعة الثانية[٥].

لقد نقل ماركس مصطلحًا يصف مرحلة معينة في تطور الدين إلى وصف المجتمع السلعي البورجوازي، وهو ما يمثل تحولاً بالغ الأهمية بالنسبة لنظرية في الأيديولوجيا. وقبل أن أتناول "سر صنمية السلع"، سألقي نظرة على المسار الذي قطعه ماركس الشاب من نقد الدين إلى نقده اللاحق للصنمية.

١،٢،٢ – من نقد الدين إلى نقد الصنمية

رأينا من تحليلنا لمقدمة "مساهمة في نقد فلسفة هيجل في القانون" (١٨٤٣ – ١٨٤٤) كيف أن ماركس الشاب توجه لزملائه الهيجليين الشبان ودعاهم للتخلي عن نقد الدين والتوجه بدلاً من ذلك نحو "الكشف عن الاغتراب الذاتي في أشكاله اللامقدسة الدنيوية". وإذا فعلوا ذلك فإن نقدهم سوف يتحول

(1) Marx 1842, p. 262.

(2) Cf. Marx and Engels 1975–, IV, 1, p. 322.

(3) Marx 1842, pp. 262–3.

(4) Cf. Marx and Engels 1975–, II, 5, pp. 637–8.

(5) Cf. Marx 1976, pp. 163 et sqq.; Marx 1867, pp. 81 et sqq.

"من نقد السماء إلى نقد الأرض، من نقد الدين إلى نقد القانون، ومن نقد اللاهوت إلى نقد السياسة"(١). ومن ناحية منهجية، فإن ما يميز تعامل ماركس مع الدين لا يتمثل في معالجته على أنه "وعي مقلوب" أو "أفيون الشعوب"، بل في التحول النموذجي الذي أحدثه والذي يكشف عن عمليات القلب ذات الطابع الديني في القانون والسياسة والاغتراب الاقتصادي في المجتمع البورجوازي.

وهذه معضلة مثيرة: ففي نفس اللحظة التي أعلن فيها ماركس أن الدين أفيون وزفرة ألم من المضطهدين، أعلن أنه سيترك موضوع الدين كله. وهذا هو ما قام به بالفعل بعد ذلك. فقد أخذ في تنفيذ ما وعد به في مقدمة "مساهمة في نقد فلسفة هيجل في القانون"، وقام به في مجالات متنوعة. وسوف أكتفي بإيراد بعض الأمثلة: عندما نقد ماركس في "مساهمة في نقد فلسفة هيجل في القانون" تركيز هيجل الزائد على الدولة، والذي يبدأ بالدولة ثم "يجعل الإنسان دولة في ذاته"، فقد كان يقوم بذلك عن طريق تطبيق نموذج نقد فويرباخ للدين: "مثلما أن الدين لا يخلق الإنسان بل الإنسان هو الذي يخلق الدين، كذلك فإن الدستور ليس هو الذي يخلق الشعب بل الشعب هو الذي يخلق الدستور"(٢). وفي حين أن المماثلة مع الدين في العبارة السابقة كانت لا تزال بهدف نقد هيجل (من جراء قلبه للعلاقة بين الشعب والدستور)، فإن الفقرة التالية تشير بوضوح إلى الطريقة الدينية التي تعمل بها أيديولوجية الدستور نفسه: "حتى هذه اللحظة كان الدستور السياسي هو المجال الديني، دين حياة الأمة Religion des Volkslebens، سماءه المجردة في مقابل الوجود الأرضي لوجوده الفعلي"(٣). وهذه المماثلة ليست مجرد أسلوب بلاغي: إنها تبرز بنية أيديولوجية أساسية يعتبرها ماركس مشتركة بين الدين والقانون والسياسة.

---

(1) Marx 1843, p. 176.

(٢) Marx 1843, p. 29. كانت روزا لوكسمبورج واحدة من القلائل المنتمين للجيل الثاني من الماركسيين والذين لاحظوا هذا التحول الدقيق لماركس الشاب: ففي الوقت الذي احتمى فيه أغلب الهيجليين الشبان "وراء مجال التأملات اللاهوتية، أي وراء أكثر أشكال الدين تجريداً"، فإن ماركس الشاب "سعى منذ البداية وبحدس صادق نحو الكشف عن أكثر الأشكال الأيديولوجية التي تتخذها الحياة الاجتماعية المادية، وهو القانون" (Luxemburg 1970–5, 1/2, p. 139).

(3) Marx 1843, p. 31.

طور ماركس نقده للسياسة الحديثة بصفة أساسية فـــي مقالـــه "فـــي المـــسألة اليهودية" On the Jewish Question، والذي نشره ســـنة ١٨٤٤. وكانـــت نقطـــة انطلاقه هي انفصال الكنيسة والدولة في الولايات المتحدة، والذي وصفه على أنـــه "تحريك للدين من الدولة إلى المجتمع المدني"(١). وبذلك تم "عزل" الدين عن مجـــال القانون العام وإلحاقه بمجال القانون الخاص، "وبذلك تم إلقاؤه وسط حشود المصالح الخاصة"(٢). ولم يكن هذا التحرر السياسي مـــن الـــدين مرتبطـــًا باختفـــاء الـــدين (بعكس ما توقع برونو باور Bruno Bauer(*))، بل كان مرتبطًا بالحرية المستحدثة للعبادة، "التي لا يقتصر فيها الدين على أن يكون موجودًا وحـــسب، بـــل يزدهـــر ويكشف عن حيوية نشطة"(٣). وقد غيَّر هذا الوضع من الخصائص الداخلية للـــدين كذلك: فالدين يزدهر في الولايات المتحدة لا باعتباره "جوهر المجتمع"، بـــل بـــالأحرى باعتباره "جوهر الاختلاف"، باعتباره "تعبيرًا عن انفصال الإنسان عن مجتمعه"، أي باختصار: باعتباره روح "المجتمع المدني البورجوازي"، الـــذي هـــو "مجـــال النزعـــة الأنوية egoism، وحرب الكل ضد الكل bellum omnium contra omnes"(٤).

---

(1) Marx 1844, p. 155.

(2) Ibid.

(*) (١٨٠٩ – ١٨٨٢)، فيلسوف ومؤرخ ألماني، كان تلميذًا لهيجل، اتجاهه عقلاني راديكـــالي، وتخصص في نقد الكتاب المقدس.

(٣) Marx 1844, p. 151. كان باور قد توصل إلى نتيجة معادية لليهود، تقول: إن على اليهـــود التخلي عن دينهم كي ينالوا الحرية السياسية [وقد نقده ماركس من أجل هذا الرأي].

(٤) Marx 1844, p. 155. وللأسف الشديد فإن الترجمة الإنجليزية للأعمال الكاملـــة لمـــاركس وإنجلز (Marx and Engels 1975–2005)، تتـــرجم المـــصطلح الألمـــاني bürgerliche Gesellschaft، تلقائيًا إلى "المجتمع المدني" civil society، وبذلك أفقدت الأصل الألمـــاني معناه المزدوج، والذي يدل على "المجتمع المدني" و"المجتمع البورجوازي" في الوقت نفسه. وبدلاً من ذلك فقد اتبعت اقتراح جورج لابيكا (Labica 1987)، بالحفاظ علـــى ازدواجيـــة معنى المصطلح الألماني بترجمته إلى "المجتمع المدني البورجوزاي" ‎‘bourgeois-civil society’ (société civile-bourgeoise). وانظر دراستي Rehmann 1999a، والتي تقدم نقدًا فلسفيًا لمثل هذه الترجمات الخارجة عن السياق وآثارها المضللة بالنـــسبة للمناقـــشات حول المجتمع المدني.

وفي الوقت نفسه، نظر ماركس إلى السياسة الحديثة على أنها تعمل مثل "الدين": عندما يحرر الإنسان نفسه من هيمنة الدين، فهو يفعل ذلك بطريقة "سياسية" وحسب، "بتوسط الدولة"، ومن ثم "بطريقة التفافية"، وهو ما يعني في نظر ماركس: بطريقة "دينية"[١]. وكي يدعم ماركس المماثلة بين الاغتراب الديني والاغتراب السياسي، فقد قدَّم تعريفًا شديد العمومية للدين: "إن الدين هو أن يتعرف الإنسان على ذاته بطريقة التفافية، من خلال وسيط"، سواء كان المسيح أو الدولة الحديثة، والتي صارت الآن "وسيطاً بين الإنسان وحريته"[٢]. لقد جمعت الثورة البورجوازية الأجزاء التي كانت مشتتة من الروح السياسية وأسستها باعتبارها "الشأن العام للأمة، المستقل مثاليًا" عن العناصر الجزئية للمجتمع المدني البورجوازي[٣]. ويبدو من ذلك أن عملية القلب الديني قد تسربت إلى السياسة؛ حيث أرغمت الناس على أن يعيشوا في ازدواجية، "في حياة سماوية وحياة دنيوية في وقت واحد"[٤]. إنها تشق الكائن الإنساني إلى فرد أناني خصوصي في المجتمع المدني البورجوازي، "منسحب... داخل جدران مصالحه الشخصية ونزواته الخاصة، مفصولاً عن المجتمع" من جهة، ومن جهة أخرى إلى أخلاقية الشخص الذي يعد مواطنًا في دولة سياسية، الذي هو "إنسان مجرد، مصطنع، شخص بالمجاز وبالمعنى القانوني فقط... محروم من حياته الفردية الحقيقية وموصوف بعمومية غير حقيقية"[٥]. ومثلما حوَّل ماركس النقد الفويرباخي للدين إلى نقد لشكل السياسة في المجتمع البورجوازي، فإن منظور التحرر يتخذ معه مجالاً جديداً: فالهدف الآن لم يعد مجرد تحرير "سياسي"، بل بالأحرى تحرير "إنساني"، حيث لا يعد "الفرد الإنساني الحر... يعزل القوة الاجتماعية عن نفسه باعتبارها قوة

---

(1) Marx 1844, p. 152.

(٢) وبنفس الأسلوب وصف ماركس "الثنائية بين حياة الفرد وحياة النوع" على أنها ثنائية دينية، "تعبر عن الانفصال والتباعد بين الإنسان والإنسان" (Marx 1844, p. 152).

(3) Marx 1844, p. 166.

(4) Marx 1844, p. 154.

(5) Marx 1844, pp. 154, 164, 167.

سياسية"، بل بالأحرى "ينظم طاقاته الذاتية باعتبارها طاقة اجتماعية"، وبهذه الطريقة يمتص بداخله المواطن المجرد، ويصير "كائنًا نوعيًا في حياته اليومية(*)"(١).

وفي نفس الوقت الذي كتب فيه ماركس "في المسألة اليهودية" (١٨٤٤)، شرح في "المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لعام ١٨٤٤" ظاهرة اغتراب العمال مستخدمًا مقولات فويرباخية في نقد الدين. إذ ذهب إلى أنه في المجتمع البورجوازي تواجه منتجات العمل من أنتجها "باعتبارها شيئًا غريباً، قوة مستقلة عن المُنتِج"، بحيث "كلما زادت الأشياء التي ينتجها العامل، قل ما في حيازته ووقع أكثر تحت رحمة ما أنتجه، أي رأس المال... وكلما بذل العامل نفسه، وقع تحت قوة العالم الغريب، المكوَّن من الأشياء التي أنتجها"(٢). ووفق ماركس فإن "هذا هو نفس ما يحدث في الدين". "فكلما زاد ما يضعه الإنسان في الإله، قل ما تبقى له"(٣). ولما كان الاغتراب لا يكشف عن نفسه في العلاقة مع الشيء المُنْتَج وحسب، بل كذلك في النشاط الإنتاجي نفسه، فإن العامل "لا يشعر بالألفة إلا عندما يتوقف عن العمل، وعندما يعمل لا يشعر أنه في مكانه"(٤). ولأن عمل العامل ينتمي لشخص آخر، فإن ماركس يربط هذه الظاهرة بالدين، حيث "يعمل الخيال الإنساني الطوعي ... على الفرد في استقلال عنه، أي باعتباره نشاطًا غريباً، إلهيًا أو شيطانيًا"(٥).

لا يؤدي الدين في معناه التقليدي إلا دورًا هامشيًا في نظرية ماركس في الاغتراب: "لا يظهر الاغتراب الديني إلا في مجال الوعي، أي حياة الإنسان الداخلية، أما الاغتراب الاقتصادي فهو للحياة الفعلية"، بحيث إن "التجاوز الإيجابي(**) للملكية الخاصة" يعني التغلب على كل أنواع الاغتراب ويعمل على

(*) أي يصير إنسانًا ممثلاً لنوعه وليس مجرد مواطن بالمعنى القانوني.

(1) Marx 1844, p. 168.

(2) Marx 1844a, p. 272.

(3) Ibid.

(4) Marx 1844a, p. 274.

(5) Ibid.

(**) المصطلح هو positive transcendence، وهو قريب من المصطلح الهيجلي "السلب المتعين" determinate negation، إذ يعني تجاوز شيء ما ونفيه، في سبيل شيء آخر إيجابي، وفي هذا السياق: تجاوز ونفي الاغتراب من أجل وجود إنساني واجتماعي للفرد.

"استعادة الإنسان من الدين والأسرة والدولة، إلخ، وعودته إلى وجوده الإنساني، أي الاجتماعي"(١). ومن الواضح أن لهذه الأفكار جوانبها القوية والضعيفة. إن التحول من نقد الدين إلى نقد شامل للاغتراب الحياة العملية هو خطوة مهمة نحو تطوير ماركس لنقد للاقتصاد السياسي. لكن الفكرة القائلة: إن إلغاء الملكية الخاصة سوف يؤدي إلى استعادة الإنسان من "الدين والأسرة والدولة" وهو ما يؤدي إلى اختفاء الأيديولوجيات المبررة لها تلقائيًا، هي في النهاية وهم ناتج عن نزعة اقتصادية Economism. ذلك لأن الأيديولوجي في هذه الفكرة لا يملك فاعلية ومادية خاصة به (ومعتمد بالكلية على أساس مادي، حيث يختفي الأيديولوجي باختفاء هذا الأساس المادي تلقائياً).

لم تكن المماثلة التي أقامها ماركس الشاب بين الاغتراب الديني والاغتراب الاقتصادي مجرد أسلوب جمالي في التعبير، بدليل تكرار المماثلة مع الدين عبر الكثير من أعماله اللاحقة في نقد الاقتصاد السياسي. وكما لاحظ ماركس الشاب في "في المسألة اليهودية"، فإن الإله الحقيقي للمجتمع البورجوازي هو المال: فهو يحكم البشر الذين يطيعونه وينزل بمستوى الآلهة الأخرى إلى مجرد سلع(٢). وتستمر المماثلة مع الدين لدى ماركس "الناضج" في "رأس المال"، حيث يصور القدرة الكلية للمال بإحالة إلى فقرة من "سفر الرؤيا" تصف تسليم القوة والسلطة لـ"الوحش"(٣). وكما لاحظ باستيان فيلينجا، فقد أخذ ماركس هذه الرؤيا التوراتية التي كانت تصف بطريقة مجازية طغيان الإمبراطورية الرومانية، ووظفها لتصوير "القوة الشاملة للمال والسوق"(٤).

---

(1) Marx 1844a, p. 297.

(2) Marx 1844, p. 172.

(٣) "[كل هذه السلع] لها عقل واحد وتعطي كل قواها للوحش. ولا يمكن لأحد أن يبيع أو يشتري إلا إذا كان يحمل علامة الوحش أو رقم اسمه" (Marx 1976, p. 181). الفقرة التي يوردها ماركس هي مزيج من سفر الرؤيا ١٧: ١٣، و١٣: ١٧. [هؤلاء لهم رأي واحد ويعطون الوحش قدرتهم و سلطانهم، سفر الرؤيا ١٧: ١٣/ و أن لا يقدر أحد أن يشتري أو يبيع إلا من له السمة او اسم الوحش أو عدد اسمه"، سفر الرؤيا ١٣: ١٧].

(4) Wielenga 1984, p. 89.

والمثير للملاحظة أن بعض فقرات من "المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لعام ١٨٤٤" سوف يعاد ظهوره وبعبارة مماثلة في الفصل الأول من "رأس المال" في الجزء الخاص بصنمية السلع. فكي يشرح ماركس ظاهرة أن المنتجين في المجتمع الرأسمالي يُحكَمون بالأشياء التي ينتجونها، يستخدم المماثلة مع "مجال الدين الضبابي":

في المجال الديني تظهر منتجات العقل الإنساني على أنها كيانات مستقلة تمتلك حياة خاصة بها، تدخل في علاقات مع بعضها البعض ومع الجنس البشري. وكذلك الحال بالنسبة لعالم السلع الذي هو منتوج أيادي البشر. وأسمي هذه الظاهرة بالصنمية fetishism التي تربط نفسها بمنتجات العمل بمجرد ما أن يتم إنتاجها على أنها سلع(١).

الفارق الأساسي بين هذا النص والكتابات المبكرة أن ماركس في النص السابق، وبتوظيفه لمقولة الصنمية، قد عثر على مفهوم يستطيع به الانتقال من نقده للدين والمأخوذ من فويرباخ، إلى تحديد جوهر الاقتصاد الرأسمالي، وساعده على زيادة حدة تعيينه لعملية قلب أساسية في المجتمع البورجوازي. ومن داخل فهم ماركس نفسه، يظهر أن نقده المبكر للدين قد عثر أخيرًا على موضوعه الأنسب وهو نمط الإنتاج والدوران الرأسمالي.

استخدم علماء تاريخ وسوسيولوجيا الأديان مصطلح "الصنمية" في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لوصف ما اعتبروه أقدم صور الدين وأكثرها بدائية(٢). لكن لم يكن الأمر بهذه البساطة. فقد كان الاستخدام الأكاديمي للمصطلح جزءًا من نموذج كولونيالي أكبر، يمكن للمرء أن يحلله باستخدام فكرة إدوارد سعيد عن التكوين "الاستشراقي" لصورة "الآخر"(٣): فمصطلح "صنم" fetish يرجع إلى الكلمة البرتغالية feitiço، وقد وضعه التبشيريون البرتغاليون في أفريقيا كي يصفوا ما اعتبروه أديانًا أفريقية "بدائية". وفي هذا المصطلح يستطيع

---

(1) Marx 1976, p. 165.

(2) Charles de Brosses (in 1756), Christoph Meiners, Philipp Christian Reinhard, J.A. Dulaure, Auguste Comte; cf. Pietz 1993, p. 131.

(3) Cf. Said 2003, pp. 331–2.

المرء الشعور بالجذر اللاتيني facticium (facere)، والذي يدل على شيء مصنوع، أو مصطنع. ومثلما حدث مع تحول المصطلح الأسباني hecho (hacer)، (والذي يعني فعل شيء ما) إلى hechizo, والذي يعني "عمل سحري"(*)، فقد تحول مصطلح الصنمية للدلالة على السحر والشعوذة: فالشيء المصنوع من الإنسان تصير له قوة على من صنعه(١). تكشف جذور مصطلح الصنمية عن نزعة استعلائية وعرقية أوروبية، سواء كانت مسيحية أو "مستنيرة" بالمعنى العلماني: فهو يشير إلى أن أصحاب تلك العبادات، البدائيين وغير العقلانيين، يصنعون أشياء بأيديهم ثم ينحنون لها ويعبدونها. إذا وضعنا في الاعتبار هذا السياق الكولونيالي، فسوف نرى أن استخدام ماركس لهذا المصطلح هو نموذج رائع من نقد الأيديولوجيا. إذ أنه بتوظيفه لهذا المصطلح، فهو يتوجه بنقده لأيديولوجيات الاستعلاء الأوروبية المعاصرة له والتي تشعر أنها أكثر عقلانية واستنارة من تلك الأقوام "البدائية" التي تعبد ما أنتجته أياديها. ويقلب ماركس المائدة حول هذه الأيديولوجيات بذهابه إلى أن نظامها البورجوازي الحديث هو الذي يكشف عن صنمية بدائية في أساسه، وهي قلب لاعقلاني تحكم فيه القيمة التبادلية القيمة الاستعمالية، ويسيطر فيه المال على العمل، ويتحكم فيه رأس المال المتراكم في الحياة، وقيمة الأرصدة البنكية على قيمة الحياة. وتتمثل النقطة الحاسمة في نقد ماركس الصنمية في الآتي: بما أن المنتجين ليست لهم سيطرة ديموقراطية على ما ينتجونه، وحول كيفية إنتاجه، وحول كيفية توزيع الناتج الفائض، فإن منتجاتهم تتركز عند أحد طرفي العلاقة – إذ تصير ثروة في يد الملاك الرأسماليين. وبذلك تتحول السلع إلى قوة غريبة تُستغل ضد العمال، بأن تحل تكنولوجيا جديدة محلهم، وتفصلهم من أعمالهم، وتفقِرهم، وتجعلهم "زائدين عن الحاجة". هذا النظام اللاعقلاني الذي يدمر ثروته ذاتها بالأزمات الدورية، سوف يتم تجاوزه أخيرًا "بتعاون بين أحرار"(٢). "إن صنمية العبادات الأفريقية لا تقارن بالصنمية

(*) نجد الاشتراك في المعنى في اللغة العربية في كلمة "عمل"، فهي تعني عمل أي شيء، وتعني في الوقت نفسه "عملاً سحريًا"، وذلك في العامية المصرية خاصة.

(1) Cf. W.F. Haug 2005, p. 161.

(2) Marx 1976, p. 171.

الأوروبية، التي يُترك فيها تنظيم مجمل الإنتاج الاجتماعي الذي يتحكم في سعادة وتعاسة البشر إلى الحركة العمياء للسلع"[١].

وفي لغة "نظرية الأيديولوجيا"، يكتسب النقد الماركسي للصنمية طابعًا مزدوجاً. فطالما كان هذا النقد ردًا مدمرًا وهجوميًا على الأيديولوجيات البورجوازية وذات النزعة المركزية الأوروبية، فهو نقد للأيديولوجيا بالدرجة الأولى، أي نقد يعمل على التركيز على العبارات الأيديولوجية للخصم حتى يصير ما يكمن فيها من تحيز طبقي واضحاً. وطالما كشف نقد ماركس للصنمية عن عمليات القلب المشيأة داخل الاقتصاد البورجوازي، فهو يتجاوز "نقد الأيديولوجيا"، على الأقل في معناه التقليدي باعتباره نقدًا للوعي الزائف.

كان فالتر بنيامين [*] Walter Benjamin من الفلاسفة المعدودين الذين تبنوا بإخلاص تحول ماركس من نقد الدين إلى نقد الاقتصاد البورجوازي وبنيته "الدينية" العميقة. ففي شذرة مبكرة من ١٩٢١، بعنوان "الرأسمالية والدين"، حاجج بأن الرأسمالية (مجاراة لماكس فيبر)، ليست مجرد تشكيل "مشروط بالدين"، بل هي في ذاتها "ظاهرة دينية في الأساس". إنها "دين شعائري"، إذ هي ليست في حاجة إلى عقيدة دوجماطيقية لاهوتية خاصة، لأنها تعمل من تلقاء نفسها كما الآلة، ممتلكة ممارساتها "المادية" وشعائرها: أي باعتبارها آلية تعمل بلا رحمة، لا تقدم خلاصًا بل تخلق الديْن والذنب[٢]. ولتصوير هذا المزاج الأخلاقي، يشير بنجامين إلى

---

(١) W.F. Haug 2005, p. 162. (الحركة العمياء للسلع هي قوانين العرض والطلب، التي تسير في حتمية شبه طبيعية، تنظم علاقة السلع ببعضها وبالبشر دون إرادة أو سيطرة من البشر. المترجم).

(*)(١٨٩٢ – ١٩٤٠)، فيلسوف يهودي ألماني، وناقد ثقافي وأدبي، جمع في فكره عناصر من المثالية الألمانية والرومانتيكية والماركسية، وارتبط لفترة بأعضاء مدرسة فرانكفورت.

(٢) Benjamin 1996, p. 288. يحمل التعبير الألماني الأصلي verschuldende Religion معنى مزدوجًا (Benjamin 1972 - 89, Vol. 2, p. 100) مفقود في الترجمات الإنجليزية. فهو يعني الإيقاع في الديون، وخلق الإحساس بالذنب، عاكسًا بذلك الصلة القوية بين المصطلحين الألمانيين: Schuld (ذنب)، و Schulden (دَيْن). (وفي العربية فإن الرابطة القوية التي تعطي معنى مشابهًا هي بين الدين بكسر الدال بمعنى الملة، والدَّين بفتح الدال وهو ما أدين به لشخص آخر. المترجم).

مفهوم نيتشه عن الإنسان الأعلى Übermensch، والذي أثناء مروره برحلة اليأس، وفي وحدته التامة أثناء رحلته، كان أول "من يتعرف على دين الرأسمالية ويبدأ في إكماله"[1]. يمثل توصيف بنجامين لدين الرأسمالية على أنه "شعائري" اكتشافًا ينتمي عن جدارة لحقل "نظرية الأيديولوجيا": فهذا الدين لا يعمل أساسًا على أنه مجموعة من الأفكار وعلى مستوى عقيدة ثابتة، بل بالأحرى على مستوى الممارسات المادية، باعتباره "عقيدة عمل قويمة"، أي تشكيلة من الممارسات والشعائر التي تتخذ صفة الثبات المعتاد. وهنا بالضبط يتقاطع نقد ماركس للصنمية مع النقد اللاهوتي للوثنية idolatry، طالما أخذنا هذه الأوثان، لا على أنها رموز لآلهة متصارعة لعقائد متنافسة، ولا بمعناها الحديث المرتبط بوثنية الإعلام، بل بالأحرى على أنها "خطيئة بنيوية"، لنسق وثني، يتمثل في الطواف المؤسسي حول "العجل الذهبي" الرأسمالي وقيمه المهيمنة[2].

كيف للمرء أن يفسر القوة الخاصة التي تكتسبها منتجات العمل على العمل الحي وإيهامات المجتمع البورجوازي المرتبطة بهذه الظاهرة؟

٢,٢,٢- من نقد الأيديولوجيا إلى نقد "أشكال الفكر الموضوعية"

قصد ماركس بصنمية السلع خاصية معينة للإنتاج السلعي البورجوازي، وهي أنه يمحي أي إمكانية لتنظيم مجمل الإنتاج بطوعية وإرادة وفق خطة اجتماعية. فلا تظهر العلاقات الاجتماعية بين المنتجين إلا بعد وقوع الواقعة، أي بعد أن تباع السلع، وعندئذ فقط تظهر هذه العلاقات على أنها كانت فاعلة من وراء ظهورهم باعتبارها قوة غريبة مشيأة (أي قوة السلع عليهم باعتبارها أشياء). فعن طريق "مقارنة منتجاتهم ببعضها البعض في عملية التبادل باعتبارها قيماً"، يكتشف الناس أنهم في الحقيقة يقارنون ما بذلوه من عمل في إنتاجها، باعتباره عملاً بشرياً"[3]. وعند هذه اللحظة فقط يدركون ما إذا كان الزمن الذي احتاجته هذه السلع لإنتاجها يناسب زمن العمل الضروري اجتماعيًا للإنتاج في هذا القطاع من الإنتاج السلعي؛

---

(1) Benjamin 1996, p. 289.

(2) Cf. Rehmann 2011b, pp. 146 - 8.

(3) Marx 1976, p. 166.

أو ما إذا كان لا يفوق هذا الزمن، بسبب وسائل إنتاج قديمة على سبيل المثال، وهي حقيقة تفصل بين النجاح والفشل، وأحيانًا بين الحياة والموت.

ويصور ماركس بشاعة هذه القوة المُشيأة، بمقارنة "قانون الطبيعة" الحاكم لزمن العمل الضروري اجتماعيًا، بالطريقة التي يُظهر بها "قانون الجاذبية نفسه عندما ينهار بيت شخص ما على رأسه"(١). وبطريقة مماثلة لمقارنة ماركس بين "الصندوق المظلم" والانعكاس المقلوب للصور على قاع العين، فإن هذه الإشارة إلى "قانون الجاذبية" لا يتعلق أبدًا بطبعنة(*) القوة الاجتماعية naturalization في الإنتاج السلعي الرأسمالي(٢). هذا المثال يبرهن على أن هذا الحظر على التخطيط الاقتصادي لاعقلاني للغاية، وهو ما يتضح عندما نقارن هذا الحظر بمعماري يبني بيتًا دون أن يحسب بدقة قدرة أجزائه على الحمل. يمكن لصنمية السلع أن توصف على أنها عملية قلب، لأن المنتجين تخلوا عن فاعليتهم الجماعية وقدراتهم التخطيطية للشكل السلعي الذي تولى مهمة تنظيم المجتمع. "صارت تحركاتهم داخل المجتمع تأخذ بالنسبة لهم شكل حركة بفعل الأشياء، وهذه الأشياء، بدلاً من أن تكون تحت سيطرتهم، تسيطر هي عليهم"(٣).

ومن المدهش كيف أن ماركس حتى الآن لم يصف هذا القلب الصنمي على أنه ظاهرة تحدث في الوعي. إن حقيقة أن المنتجين لا يدركون الطابع الاجتماعي لإنتاجهم إلا في اللحظة التي يبيعون فيها منتاجتهم، وأنهم بذلك "محكومون بحركة

---

(1) Marx 1976, p. 168; cf. Marx 1867, p. 86.

(*) أي النظر إلى قوة رأس المال على أنها قوة طبيعية ومتأصلة فيه، في حين أنها قوة بشرية، أو بالأدق هي قوة المجتمع على الإنتاج وقد انعزلت عنه واغتربت وتحولت إلى ملكية خاصة.

(٢) عاد ماركس في "رأس المال" إلى مثال الإدراك المرئي، حيث يُدرك الانطباع الذي يحدثه شيء ما على العصب البصري "على أنه الشكل الموضوعي للشيء خارج العين"، وقارن هذه الظاهرة بالتشيؤ الذي تحدثه صنمية السلع. لكنه في هذا المثال الأخير يوضح أن صنمية السلع هي "علاقة اجتماعية معينة" بين الناس، وهي بالتالي لا علاقة لها بـ"علاقة فيزيائية بأشياء فيزيائية" .(Marx 1976, p. 165).

(3) Marx 1976, pp. 167 et sq.; cf. Marx 1867, p. 85.

الأشياء"، هي أمر لا يتعلق "بمخيلتهم" أو "سوء فهمهم"[١]. عندما لا يتمكن المنتجون من بيع سلعهم أو يجبرون على بيعها بثمن بخس، فهم يعلمون جيدًا أنهم يتعاملون مع واقع قاس متصلب، وهو واقع صعب الفهم في الوقت نفسه. ولذلك يصف ماركس السلعة على أنها "شيء يتجاوز الحواس، غارق في رهافة ميتافيزيقية ودقائق لاهوتية"[٢].

وعلى العكس من نقد الأيديولوجيا الذي يركز على الوعي المقلوب، فإن ماركس يبدو أنه يصر على عدم وجود "قلب" في الوعي على الإطلاق: فبالنسبة للذوات الداخلة في شكل التبادل السلعي هذا، فإن "العلاقات الاجتماعية بين أعمالهم الخاصة تظهر كما هي عليه، أي لا تظهر على أنها علاقات اجتماعية مباشرة بين أشخاص في أعمالهم، بل تظهر بالأحرى على أنها علاقات مادية بين أشخاص sachliche Verhältnisse zwischen Personen، وعلاقات اجتماعية بين أشياء gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen"[٣]. لكن ما الذي يربط بين ظهور العلاقات الاجتماعية "كما هي عليه" بوصف ماركس لصنمية السلع على أنها "شكل غامض... خيالي... حجاب ضبابي أسطوري"؟[٤].

يجيب ماركس عن هذا التناقض الواضح بإدخاله لمفهوم "أشكال الفكر الصحيحة اجتماعياً... والموضوعية"[٥]، والتي يعد إنتاجها مباشرة وبطريقة طوعية باعتبارها "أشكالاً فكرية سائدة ومعتادة"[٦]. ومثلما فعل ماركس مع التعبير المركب "البناء الفوقي المثالي"، فهو الآن يجمع بين مصطلح يصف التفكير (شكل الفكر) ومصطلح يشير إلى الواقع (موضوعي). إن صنمية السلع باعتبارها "شكلاً فكريًا موضوعياً" objective thought form، تعد في وقت واحد شكلاً من الحياة

---

(١) ومن ثم فقد أخطأ جيجيك عندما ذهب إلى أن "الخاصية الأساسية لصنمية السلع... تتأسس في سوء فهم معين يتعلق بالعلاقة بين شبكة بنيوية وأحد عناصرها" (Žižek 1989, pp. 23 - 4).

(2) Marx 1976, p. 163.

(3) Marx 1976, p. 166.

(4) Marx 1976, pp. 164 - 5, 173.

(5) Marx 1867, p. 87; Marx 1976, p. 169.

(6) Marx 1867, p. 542; Marx 1976, p. 682.

الاجتماعية في المجتمع البورجوازي، وشكلاً مقابلاً لها من الممارسة والوعي، أي ممارسة "معقولة" وعقل عملي معاً. وبذلك يبتعد ماركس عن نقد ساذج للأيديولوجيا يدعي قدرته على التخلص من هذه العمليات في القلب بمجرد تنوير عقلاني: لقد كان "الاكتشاف العلمي المتأخر" (للاقتصاد السياسي) أن قيم السلع ليست أشياء في حقيقتها، بل بالأحرى تعبيرات مشيأة عن العمل الإنساني، هو إنجاز في غاية الأهمية، لكن مجرد هذا الاكتشاف "لا يعزل وهم الموضوعية الذي يتلبس الخصائص الاجتماعية للعمل"[1]. وسوف نجد هذه الحجة مرة أخرى عندما نأتي على تناول شكل الأجر و"الصيغة الثالوثية" The trinity formula (انظر الفقرة ٣,٢,٢).

ونستطيع الآن فهم السبب وراء وصف ماركس للوعي المقابل لصنمية السلع بأنه "معكوس" ويستجيب للواقع في الوقت نفسه. يقول هاوج W.F Haug، "(على الرغم من أن هذا الوعي) معكوس، إلا أنه صحيح براجماتياً، بما أنه يناسب أشكال الفعل المتفقة مع الشروط الاجتماعية الاقتصادية الاعتيادية"[2]. إن نقد ماركس بذلك يستهدف الطابع "العادي" normality للواقع البورجوازي: فظاهرة القلب تأتي بعملية الإنتاج والدوران السلعي الخاصة وغير المخططة؛ والذي يتعرض للقلب هو نمط عمل عملية الإنتاج هذه والتي تمارس فعلها في الخفاء ومن وراء ظهور المنتجين. ونمط الفكر المقابل لها "مقلوب" طالما أخذ تشيؤ أشكال الممارسة كما تظهر، أي باعتبارها واقعة "طبيعية" و"واضحة بذاتها". ويمكن اعتبار هذه الطبعنة اليومية "زائفة" إذا نظر المرء إليها من منظور التحليل الجدلي الذي "ينظر إلى كل شكل متطور تاريخيًا على أنه في حالة من السيولة، في حركة، ومن ثم يدرك طابعه العابر"[3].

٣,٢,٢ - شكل الأجر و"الجنة الفعلية" لحقوق الإنسان:

يبدأ تحليل ماركس لظاهرة القلب السائدة في الاقتصاد الرأسمالي من السلعة، التي هي الخلية الأولى لنمط الإنتاج الرأسمالي. إن الشكل النقدي money-form

---

(1) Marx 1976, p. 167.

(2) W.F. Haug 2005, p. 165.

(٣) Marx 1976, p. 103. أطلق ماركس على هذا الشكل من الجدل "الشكل العقلاني"، في مواجهة شكله "الأسطوري" (أي الهيجلي)، ويشدد على طابعه الناقد للأيديولوجيا: "الذي لا يترك نفسه ينبهر بأي شيء، لكونه في جوهره نقديًا وثوريًا" (الصفحة نفسها).

والذي يصفه على أنه "الشكل المكتمل لعالم السلع" أكثر صعوبة في فك شفرته باعتباره صنماً، لأنه اتخذ مسبقًا "الصفة الثابتة للأشكال الطبيعية للحياة الاجتماعية"، وهي مرحلة في طبعنة ما هو اجتماعي "تخفي العلاقات الاجتماعية بين العمال الفرادى، بأن تجعل هذه العلاقات تظهر على أنها علاقات بين موضوعات مادية"(١). وعبر تناول نقد ماركس للاقتصاد السياسي للسلع والنقود، منتقلاً إلى قوة العمل باعتبارها سلعة، ثم الأجور ورأس المال والإيجار العقاري، فإن ما يبقى ثابتًا في هذه الموضوعات هو مفهوم الصنمية الذي يبقى جزءًا تأسيسيًا من التحليل.

يظهر أجر العامل على سطح المجتمع البورجوازي على أنه "سعر العمل"، في حين أنه في الحقيقة سعر "قوة العمل"(٢). إذ يبدو أن الذي يُدفع هو مقابل كامل يوم العمل، في حين أن المقابل هو في حقيقته العمل الضروري لإعادة إنتاج قوة العمل، لا العمل الزائد، الذي هو مصدر القيمة الزائدة بالنسبة للرأسمالي. "إن شكل الأجر يمحي بهذه الطريقة أي أثر لانقسام يوم العمل إلى عمل ضروري وعمل زائد، إلى عمل مدفوع الأجر وعمل غير مدفوع الأجر"(٣). وبذلك فإن مصطلح "قيمة العمل" هو بالنسبة لماركس "تعبير خيالي" fictional (٤). سوف أتناول لاحقًا مفهوم "الخيالي" الذي تطور في نظرية ألتوسير في الأيديولوجيا، بصيغة مأخوذة من مدرسة لاكان Lacan في التحليل النفسي (انظر الفقرة ٦,٥). لكن في حين أساء ألتوسير فهم الخيالي عند ماركس على أنه يعني انعكاسًا وهمياً، في الوقت الذى استخدم ماركس نفسه مصطلح "الخيالي" لا ليعني به وهمًا بغير أساس حقيقي أو وعيًا زائفاً، بل أشار إلى أن هذه التعبيرات الخيالية "تنشأ من علاقات الإنتاج نفسها. إنها مقولات تصف الأشكال التي تظهر بها علاقات اجتماعية معينة"(٥). ولا يجب أن نفهم مصطلح "أشكال الظهور" forms of appearance على أنه قلعة مخملية معلقة في الهواء، بل بالأحرى على أنه يعبر عن شيء خيالي وحقيقي في

(1) Marx 1976, pp. 168 - 9.

(2) Marx 1976, pp. 675, 677 - 8.

(3) Marx 1976, p. 680.

(4) Marx 1976, p. 677.

(5) Ibid.

الوقت نفسه. ويمكننا التعبير عن هذا المعنى بالمركب "واقعي – خيالي": فمثل الأشكال الواعية – الخيالية لصنمية السلع، فهي "أشكال فكرية موضوعية" تعمل على مستوى الواقع الاجتماعي والوعي العملي(١)؛ "كل مفاهيم العدالة التي يتمسك بها كل من العامل والرأسمالي، وكل تهويمات نمط الإنتاج الرأسمالي، وكل أوهام الرأسمالية حول الحرية... تجد أساسها في شكل الظهور الذي تناولناه(*)"(٢).

ويظهر حجم هذه التهويمات بوضوح ومدى ارتباطها بالعلاقات الاقتصادية وبالحس الشائع، في حقيقة أن صراعات الحركة العمالية، بما فيها المتأثرة بالماركسيين بشدة، كانت ولا تزال تدور حول مستوى الأجور، أي داخل المجال "الواقعي – الخيالي" لشكل الأجر. أما تحدي هذا الشكل نفسه فهو ما يمثل تهديدًا حقيقيًا لنمط الإنتاج الرأسمالي ولتنظيمه للعمل(**). وغالبًا ما تفشل المطالبات الراديكالية (إلا في حالات ما قبل الثورة) وهي لا تفشل بسبب القمع أو الدعاية المضادة وحسب، بل كذلك لأنها لا تصل إلى الحس الشائع للعمال، الذين تربت مفاهيمهم عن الحرية والعدالة داخل شكل الأجر. وفي لغة نظرية جرامشي في الهيمنة (انظر الفقرة ٥,٥)، فمن الممكن للمرء تحليل شكل الأجر على أنه عامل هيمنة أصلي يحدد أشكال الفكر المشتركة والعملية من أسفل.

---

(١) لاحظ أن اللغة الألمانية تميز بين مصطلحين يترجمان إلى الإنجليزية ب"ظاهر"، وهما Erscheinung (مظهر، ظاهرة، تجلي)، و Schein (ظاهر، ترائي، تظاهر، وهم، زيغ، زيف). ومن ثم فإن مصطلح ماركس "شكل الظهور" Erscheinungsformen يشير إلى شيء أكثر واقعية ومادية من Schein. لكن أحيانًا ما يستخدم ماركس كلمة Schein للدلالة على نفس هذا المعنى السابق، عندما يتحدث عن المظهر الموضوعي الذي يبدو عليه العمل gegenständlichen Schein (Marx 1976, p. 167).

(*) أي إن العلاقات الاجتماعية بين المنتجين تظهر على سطح المجتمع الرأسمالي على أنها علاقات مادية بين سلع وحركة للنقود بين أيدي الناس. وشكل الظهور هذا وهمي، لأنه يخفي الأساس الاجتماعي للتعاملات المادية والنقدية، لكنه في الوقت نفسه مادي وواقعي لأنه يحدث بالفعل في عالم الحياة اليومية. ومن ثم فالعالم الرأسمالي وهمي ومادي في الوقت نفسه.

(2) Marx 1976, p. 680.

(**) أي إن العلاج الحاسم والنهائي ليس في زيادة الأجور، بل في القضاء على العمل المأجور نفسه، والذي يتطلب القضاء على نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

وقد لخص ماركس في فقرة شهيرة كلا الطابعين الخيالي والواقعي لهذه المفاهيم الشائعة: إن مجال دوران السلع هو "جنة عدن الحقة لحقوق الإنسان الأصيلة. إنه المجال الحصري للحرية والمساواة والملكية، وبنتام"(١). وعلى الرغم من أن استخدام التعبير التوراتي "جنة عدن" يبدو ساخراً، إلا أن الفقرة هي أكثر من مجرد تعبير هزلي عن وهم يفتقد كل واقع. فكما يعي ماركس جيداً، يعتمد استقرار الحكم البورجوازي في جزء منه على ظاهرة محورية تتأسس في أنه في مجال الدوران الصاخب، "حيث يحدث كل شيء في العلن وأمام الجميع"، فإن المشاركين في التبادل التجاري يسلكون بالفعل على أنهم "أطراف تعاقد" "يتعاقدون مع بعضهم باعتبارهم أشخاصًا أحرارًا متساوين أمام القانون"(٢)، ولا ينظرون إلا لمصلحتهم الشخصية(٣). ولا يدع ماركس أي مجال للشك في أن حرية العامل "المتمتع بحرية مضاعفة"، والذي يجده مالك النقود في السوق(٤)، ليس وهماً، بل يمثل اختلافًا حقيقيًا عن وضع القِنّ. إن المثل الألماني القائل "هواء المدينة يجعلك حراً" Stadtluft macht frei، يصور المبدأ الذاهب إلى أن القن يصير حرًا إذا أقام في المدينة لسنة كاملة. كما يعرف ماركس جيدًا أن الفكرة القائلة إن العامل الحر يجده مالك النقود متاحًا في سوق العمل هي محض تجريد ميثودولوجي. وكي يصحح ماركس هذا التجريد الخاطئ، يضيف فصلاً بعنوان "حول ما يسمى بالتراكم الأصلي" Primitive Accumulation، والذي يشرح كيف تم نزع أراضي المشاع من ساكنيها وطردهم منها بعنف وبذلك "تم تحريرهم من وسائل إنتاجهم الزراعي وحياتهم، ثم كيف تم دفعهم بالقوة للعمل في ورش "بتشريع دموي" وإجراءات قمعية ضد ما سُمي بالتشرد. وفي التاريخ الفعلي فلم يتم قط

---

(١) Marx 1976, p. 280. (الإشارة هنا إلى جيريمي بنتام، الفيلسوف والاقتصادي والأخلاقي الإنجليزي الذي وضع مذهبًا في المنفعة بمعناها الضيق، والمقصود من إشارة ماركس له، أن مجال الدوران السلعي هو مجال ظهور المنفعة وكل القيم المرتبطة بالنفعية، والتي عمل بنتام على التنظير لها. وكتاب "رأس المال" مليء بتعبيرات ساخرة مثل هذه. المترجم).

(2) Ibid.

(3) Marx 1976, pp. 279 - 80.

(4) Marx 1976, p. 274.

الاعتراف بأن غير الملاك أشخاص قانونيون لزمن طويل بعد ذلك(١). وكيف تكون هناك مساواة وحرية تعاقدية إذا كانت الأغلبية مجبورة على بيع قوة عملها كي تستمر على قيد الحياة، في حين أن القلة هي التي تشتري هذه القوة كي تحقق أرباحاً؟

لقد تمثلت عبقرية ماركس وجدته ودقته المتناهية في أنه حلل مجال الدوران على أنه الأساس الفعلي لحقوق الإنسان، وفي الوقت نفسه كشف عن طبيعته المقيدة والخيالية (ناهيك عن الأسلوب الأدبي الراقي الذي وضع فيه هذا التحليل): في عملية الانتقال من مجال الدوران المرئي والصاخب إلى "مكان الإنتاج المختفي"، فإن ملامح وسمات المتعاقدين تختلف دراميا: "ذلك الذي كان مالكًا للنقود يبرز الآن على أنه رأسمالي؛ ويتبعه حائز قوة العمل باعتباره عامله. الأول يبتسم متفاخرًا بنفسه نشيطًا في عمله المربح؛ والآخر مبتئس ومتراجع، مثل الذي يأتي بأثاث منزله ليبيعه في السوق ولا يجد شيئًا في المقابل سوى أن يأخذ حمام شمس طوال اليوم"(٢).

٤,٢,٢ – صنمية رأس المال، و"الصيغة الثالوثية"، و"دين الحياة اليومية"

كان ماركس دائم النقد للتوجه الرأسمالي التلقائي نحو تشييء العلاقات الاجتماعية، مشيرًا إلى أن رأس المال ليس "شيئًا"، أي ليس كمية مستثمرة من

---

(١) وصف كارل بولاني عملية خصخصة أراضي المشاع بتسييجها على أنها "ثورة الأغنياء على الفقراء": "لقد تهتك نسيج المجتمع؛ وشهدت القرى المهجورة وأطلال المساكن الخاوية على العنف الذي مارسته هذه الثورة" (Polanyi 1957, p. 35). "تحول سكان الريف إلى سكان عشوائيات، وكانت الأسرة على شفا الاختفاء، وكانت أجزاء كبيرة من الريف تختفي بسرعة تحت مخلفات وفضلات المصانع الشيطانية الناشئة" (p. 39). وبما أن النزع القسري للملكيات العقارية ليس مقصورًا على أصل علاقات الإنتاج الرأسمالية بل لازمتها عبر تطورها، فقد اقترح ديفيد هارفي أن يحل مصطلح "التراكم بنزع الملكي" accumulation by dispossession، محل مصطلح ماركس primitive accumulation (Harvey 2003, pp. 137 et sqq.). ويمد ديفيد مكنالي الخط على استقامته ليربط ما بين "الحرب الرأسمالية الأولى ضد الفقراء" والتسييج الحالي "للمشاعيات العولمية" ومحاولات تسليع الجينوم البشري (McNally 2006, 89 - 112).

(2) Marx 1976, pp. 279 - 80.

النقود، بل هو بالأحرى "علاقة إنتاج اجتماعية معينة تخص تشكيلة اجتماعية تاريخية معينة، تتخذ ببساطة شكل الشيء"[١]. وهذا هو السبب الذي جعله يصر على أن رأس المال لا يأتي إلى الوجود "بمجرد دوران النقود والسلع"، بل إنه يتطلب صلة اجتماعية – طبقية بين مالك وسائل الإنتاج و"العامل الحر المتاح في السوق، باعتباره بائع قوة عمله"[٢]. ثم تجد عملية التشيؤ "شكلها الخالص" في رأس المال الحامل للفائدة interest-bearing Capital، حيث يظهر رأس المال ببساطة على أنه "مجرد شيء"، "مصدر غامض وخالق لذاته للفائدة، ولزيادته الخاصة"، وعلى أنه "قيمة خالقة لذاتها، نقود تولّد النقود، وفي هذا الشكل لا يعد رأس المال حاملاً لأي أثر لأصله الحقيقي (الاجتماعي – الطبقي)، بحيث يكون من خاصية النقود أن تخلق القيمة، تمامًا "كما أن من صفة شجر التفاح أن يثمر تفاحاً". وكان هذا الاعتقاد هدية من النظام الرأسمالي للاقتصاد المبتذل، لأن مصدر الربح (وهو العمل البشري) لم يعد من الممكن التعرف عليه[٣].

وفي نهاية المجلد الثالث من رأس المال، لخص ماركس المراحل المختلفة للتشيؤ والطابع السحري الغامض لنمط الإنتاج الرأسمالي في "الصيغة الثالوثية" The Trinity Formula، حيث يخلق رأس المال الربح (مع الفائدة)، وتخلق الأرض الريع العقاري، ويخلق العمال الأجور. في هذا السياق، أدخل ماركس تعبير "دين الحياة اليومية"، والذي وصفه على أنه "عالم مسحور، مشوه، ومقلوب على رأسه، يتلبسه السيد رأس المال والسيدة الأرض Monsieur le Capital and Madame la Terre، الذين هم في الوقت نفسه شخصيات اجتماعية وأشياء"[٤]. لقد كان الإنجاز الأكبر للاقتصاد السياسي الكلاسيكي أنه قضى على هذا التشيؤ الديني لعلاقات الإنتاج، بإرجاعه الفائدة والربح والإيجار العقاري إلى القيمة الزائدة، التي هي بدورها نتاج العمل البشري. لكن يتضح لماركس بعد ذلك أن "دين الحياة اليومية هذا"، متجذر في الواقع الاجتماعي – الاقتصادي بحيث لا يمكن القضاء عليه

---

(1) Marx 1976, p. 953.

(2) Marx 1976, p. 274.

(3) Marx 1976, pp. 516 – 17.

(4) Marx 1981, p. 969; cf Marx 1894, p. 817.

بمجرد نقد "الوعي الزائف": فحتى عندما يثبت العلم خطأ هذا الوعي، تظل صلاحيته وفاعليته اليومية قائمة، بما أن "الفاعلين في العملية الإنتاجية أنفسهم يشعرون بالألفة في هذه الأشكال المغتربة واللاعقلانية في رأس المال – الفائدة، الأرض – الإيجار العقاري، العمل – الأجور، لأن هذه الأشكال هي بالضبط تشكلات الظاهر التي يتحركون فيها، والتي ينخرطون فيها يوميًا"(١).

وباستعراضنا لهذه الجوانب من تحليلات ماركس، وخاصة المتعلقة بالتي تمزج "التشيؤ" بالطابع السحري لعالم الاقتصاد، يصير من الواضح أن مفهومه عن الصنمية يحاول استيعاب جوانب متعددة من هذه الظاهرة. فمن ناحية، نجد السوق الرأسمالي بهيمنته الموضوعية الخاصة به والتي تعمل باعتبارها قوة عليا، والتي لا تخضع المنتجين والمستهلكين وحسب، بل الرأسماليين كذلك، بحيث إن العلاقة بين العرض والطلب "تخيم على الأرض مثل القدر في الأديان القديمة، وبيد خفية توزع الخير والفقر على الناس، وتنشئ إمبراطوريات وتحطم أخرى، وتتسبب في صعود أمم واختفاء أخرى"(٢)؛ ومن جهة ثانية، هناك إضفاء الصفة الطبيعية على هذه الهيمنة المتشيأة وتحولها إلى ضرورة متضمنة في الأشياء، بدون بدائل، حيث تظهر علاقات قوة معينة على أنها أشكال طبيعية في الحياة الاجتماعية(٣). وثالثاً، يعمل النظام الرأسمالي على إنتاج الإذعان له لدى الناس، حيث يشعر المنتجون بالألفة التامة في "هذه الأشكال المغتربة واللاعقلانية" من الحياة الاقتصادية(٤). هذه الجوانب المتعددة: التشيؤ، التشتيت، الخضوع الطوعي، لا ترتبط بالنسبة لماركس ببعضها وحسب، بل هي كذلك مطبوعة في الترتيبات المادية للهيمنة البورجوازية باعتبارها "أشكال فكر موضوعية".

---

(1) Ibid.

(2) Marx and Engels 1845, p. 48.

(3) Marx 1976, p. 168; Marx 1867, p. 86.

"إن واقعة أن الحياة الاجتماعية قد صار مهيمناً عليها من كيانات غير حية، يعطيها طابعًا شبه طبيعي وحتمي: بحيث لا يصير المجتمع يحمل شكلاً إنسانياً، ومن ثم يفقد الإنسان كل قدرة على تغييره"،(Eagleton 1991p. 85)

(4) Marx 1981, p. 969; Marx 1894, p. 817.

٥,٢,٢ "الإجبار الصامت" لحكم الاقتصاد باعتباره أيديولوجيا

شَخّص ماركس نمط الهيمنة الخاص بالرأسمالية على أنه "إجبار صامت تمارسه العلاقات الاقتصادية"، والذي يعمل بكفاءة دون استخدام أي قوة غير اقتصادية، وذلك بسبب أن الطبقة العاملة تسلم بمتطلبات نمط الإنتاج الرأسمالي على أنه "قوانين طبيعية واضحة بذاتها"(١). ويبدو كما لو أن هذا الإجبار الصامت هو الذي يبدأ في الهيمنة الأيديولوجية حتى قبل أن يبدأ الأيديولوجيون في الحديث عنها، أو يحاولوا أن يسكتوها أو يبرروها أن ينكروها. فهل الأيديولوجيا بذلك، كما افترض إيجلتون، قد "تحولت من البنية الفوقية إلى القاعدة؟ وإذا كان الاقتصاد الرأسمالي يحوز في داخله على وسائله في الخداع، فما هي الحاجة إلى "مؤسسات أيديولوجية خاصة في مستوى البناء الفوقي"؟(٢).

إن المرء يجد نفسه هنا في مواجهة سؤال منهجي كثيرًا ما كان موضوعًا للجدال. إذا قرر الباحث أن تحليل ماركس للصنمية الرأسمالية هي مركز نقده للأيديولوجيا، كما اقترح على سبيل المثال كل من جرهارد هاوك، وسباستيان هركومر(٣)، فسوف يواجه هذا الباحث مشكلة أن موضوع النقد ينحو نحو الارتباط بالمشروع الكلي لنقد الاقتصاد السياسي، الساعي نحو إعادة بناء جدلية لكل من الواقع الاجتماعي – الاقتصادي وما يقابله من أشكال فكر موضوعية. أما الربط بين الأيديولوجيا و"الإجبار الصامت للعلاقات الاقتصادية" (ونزوعها الداخلي نحو الإلغاز)، فسوف يواجه مخاطرة الاختزال إلى النزعة الاقتصادية التي يمكن أن تنزع من نظرية حول الصراعات والممارسات الأيديولوجية قوتها. وعلى الجانب الآخر، فمن الواضح أن اللحظات الثلاث لنظرية ماركس في الصنمية، نمط الهيمنة المتموضع في الحداثة الأوروبية، وطبعنتها إلى آلية مصيرية، وخلق إحساس بالألفة في هذه الأشكال المغتربة – ذات أهمية حاسمة من أجل فهم نظري للخضوع الطوعي في المجتمع البورجوازي. كيف لهذه

(1) Marx 1976, p. 899.

(2) Eagleton 1991, p. 85.

(3) Cf. Hauck 1992, pp. 12, 14, 19; Herkommer 2004, p. 83.

اللحظات إذن أن تتعرض للإهمال أو التجاهل من قبل نظرية في الأيديولوجيا تنظر إلى مهمتها الأساسية على أنها تتمثل في تحليل الخضوع الذاتي لشروط غريبة على أنه مهمتها البحثية الأساسية؟ هل يمكن أن تكون ذات صلة بالنسبة لنظرية في الأيديولوجيا دون أن تكون هي نفسها أيديولوجية؟

وللأسف فهذه الصعوبة لا يمكن حلها بمجرد تحليل لغوي. فمن جهة أولى، يجب ملاحظة أن ماركس لم يطور مصطلح "الأيديولوجيا" في سياق تحليلاته للصنمية، وهو ما يمكن أن يُفسر على أنه يشير إلى أن ماركس نفسه لم يكن يميل إلى اعتبار الصنمية جزءًا من نظرية ينوي وضعها في الأيديولوجيا. ومن جهة ثانية، فإن الفقرات التي تتناول الصنمية تحتوي مرارًا وتكرارًا على مجاز "القلب" inversion الذي يحيل إلى مفهوم الأيديولوجيا في "الأيديولوجيا الألمانية". وعلاوة على ذلك، فقد حافظ ماركس على الارتباط بين الصنمية والدين باعتبار الأخير الشكل التاريخي الأول للأيديولوجيا.

ومن ثم فقد تعرض تحليل ماركس للصنمية في سياق نظريته المادية التاريخية للاعتراض من قبل تيارات ماركسية عديدة ومن حيث المبدأ. ولأن مفهوم الصنمية غير مذكور لدى كاوتسكي وبليخانوف ولينين، فلم يؤد هذا المفهوم أي دور، سواء في الماركسية اللينينية أو في نظرية الهيمنة لدى جرامشي. أما بالنسبة لألتوسير، فقد كان هذا المفهوم ميراثًا قديمًا من المفهوم الإنساني لماركس الشاب عن الاغتراب، وفوق ذلك، كان جزءًا من نظرية "وهمية"[1]. ويمكننا الاعتراض على هذه التوجهات بأن نظرية في الأيديولوجيا تسعى لأن تنأى بنفسها عن كل نقد للأيديولوجيا ، سوف تعزل نفسها عن كل دراسة لأشكال الفكر الموضوعية للمجتمع البورجوازي، ومن ثم سوف تكون غير قادرة على التعرف على نقاط الاتصال بين الممارسات والشعائر والخطابات الأيديولوجية من جهة، والخبرات اليومية والحس الشائع للفاعلين الفعليين في العملية الإنتاجية من جهة أخرى.

وعلى الجانب المقابل من الصورة، جعل لوكاتش في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي" (١٩٢٣) الصنم السلعي "المقولة الكلية للمجتمع ككل"[2]. وبالنسبة

---

(1) Cf. Althusser 1994, pp. 487, 497; cf. Althussser 1979, p. 230, n. 7.

(2) Lukács 1971, p. 86.

لهابرماس في مرحلته المبكرة فإن صنمية السلع هي "الدرجة الأولى في سلم الأيديولوجيا"(١). ونظر ريتشارد زورج إلى الفصل الذي ظهر فيه مفهوم صنمية السلع في المجلد الأول من "رأس المال" على أنه "كشف لمضامين البنية الأساسية للوعي البورجوازي في أشكاله المتنوعة"، وبالنسبة لألفرد زون ريتل، فإن "التحليل الشكلي للسلعة يشكل مفتاحاً، ليس لنقد الاقتصاد السياسي وحسب، بل كذلك للتفسير التاريخي لنمط التفكير التصوري المجرد، ولانقسام العمل إلى ذهني ومادي والذي أتى بهذا النمط في التفكير إلى الوجود"(٢). إن مصطلحات مثل "المقولة الكلية" و"البنية الأساسية للوعي"، كما القناعة بالحصول على مفتاح انقسام العمل إلى ذهني ومادي، ينزع لإلحاق قوة شاملة بالأشكال الصنمية لاقتصاد السوق، وهي قوة قادرة على ضم كل مجال الأيديولوجيا – وبطريقة مثيلة لمفهوم فوكو عن القوة، والذي تطور في سياق مختلف تمامًا (انظر الفقرة ٥,٤,٧). إذا كانت الأيديولوجيات ليست إلا تعبيرات عن أشكال مقلوبة ومشيأة من الممارسة الاقتصادية، فقد سبق السيف العزل، ولن تكون هناك حاجة لنظرية في الأيديولوجيا تركز على تحليل "البناءات المثالية"، وأجهزتها وأشكالها ومثقفيها، وممارساتها وصراعاتها الخاصة.

هل هناك طريق للخروج من هذه الصعوبات المنهجية؟ لنلق نظرة على بعض المواقف التي تفكر في هذه الصعوبة من جهات مختلفة. وفقًا لسباستيان هيركهومر، فإن مفهومًا ماركسيًا عن الأيديولوجيا يجب أن ينطلق من نقد ماركس لأشكال الفكر الموضوعية، والتي تشكل على أي حال مستوى أوليًا للأيديولوجيا(٣). وفي الوقت نفسه، يجب معالجة "أجهزة الدولة الأيديولوجية" (ألتوسير) مثل الكنائس والمدارس والأحزاب السياسية ، وفق ماديتها الخاصة، ونمط وجودها الفعلي، وبالنظر إلى نمط فعلها الخاص(٤). والسؤال هنا هو التالي: كيف نفهم العلاقة بين العمل المادي والمؤسسي الأيديولوجيا من جهة، وأشكال الفكر الصنمية والمقلوبة من جهة أخرى. وفي تحليل هيركهومر، فإننا نجد مقولات تصف هذه العلاقة مثل

---

(1) Habermas 1963, p. 205.

(2) Sorg 1976, p. 45; Sohn-Rethel 1978, p. 33.

(3) Herkommer 2004, pp. 83, 150.

(4) Herkommer 2004, pp. 108, 153.

"التوسيع" و"التدعيم" و"الإكثار"[1]، والتي لا تترك مكانًا لتحليل للاستقلال "النسبي" والطابع الخاص للأيديولوجيا. ويصف توماس ميتشر صنمية السلع وأصنام السوق على أنها "الأشكال الأولية للأيديولوجيا" وعلى أنها "القوى الأيديولوجية الأولية"، والتي تمثل "عملية التنشأة الاجتماعية الأولية" ذات النمط الأيديولوجي، ومن ثم تؤسس الكيفية التي تفعل بها القوى الأيديولوجية (الدولة والقانون والدين والتعليم)[2]. إن تنظير أشكال الفكر الموضوعية للمجتمع البورجوازي باعتبارها الأساس الأولي والأصلي، والذي تنشأ منه القوى الأيديولوجية باعتبارها ظواهر مشتقة، ينزع نحو اقتراح نموذج متدرج يختزل جدل "التفاعل" (إنجلز) إلى تطور خطي.

وفي تعاملهم مع هذه العلاقة من منظور مختلف، يقترح هاوج ومجموعة "نظرية الأيديولوجيا" معالجة "أشكال الفكر الموضوعية" على أنها أساس قوة الأيديولوجيات البورجوازية على الاندماج الاجتماعي، لكن دون أن تشكل هي ذاتها أيديولوجيا. والسبب في ذلك أنها غير خاضعة للتنظيم من أعلى، أي من القوى الأيديولوجية (إنجلز). فلا يمكن النظر إلى أشكال الفكر الموضوعية على أنها أيديولوجية إلا إذا خضعت لتوظيف في بنية القوى الأيديولوجية[3]. ومن المفهوم تمامًا أن مفهوم الأيديولوجي، وتصور المعرفة على أنها تشكيلة من المعايير والقيم والمثل المدارة مؤسسيًا، يجب أن يبقى منفصلاً عن آثار صنمية السلع، والشكل السلعي، وصنمية رأس المال. لكن كيف نحافظ على تلك المسافة الفاصلة، في الوقت الذي يكون فيه الشخص الذي تعرض لتنشأة اجتماعية أيديولوجية "يفكر طوعيًا وتناقضيًا داخل الأشكال الأيديولوجية، وبهذه الطريقة يحتفظ بخبراته في الحياة العملية"؟ يطلق هاوج على هذه الظاهرة "رؤية العالم الخاصة private Weltanschauung"[4]، وفي مواضع أخرى يطلق عليها أيديولوجيا "اصنعها بنفسك"

---

(1) Herkommer 2004, pp. 151 et sqq.

(2) Metscher 2010, pp. 326–7; Metscher 2012, pp. 74–5; وانظر المراسلات المتبادلة حول مسائل نظرية الأيديولوجيا في:

Rehmann and Metscher 2012.

(3) Cf. W.F. Haug 1987a, p. 68; PIT 1979, p. 187.

(4) Ibid.

في الحياة اليومية والتي تعمل باعتبارها أوركسترا كاملة تضم الأيديولوجيات وخطاباتها الممأسسة[1]. إن الصعوبة في الربط التصوري بين المستويات المختلفة للأيديولوجيا يفسر نقد ميتشر لهاوج ومشروع نقد الأيديولوجيا، لكونهم وبسبب نزعتهم الألتوسيرية الكامنة، يركزون على نحو مبالغ فيه على عمليات التنشأة الاجتماعية الأيديولوجية "من أسفل"، ومن ثم يتجاهلون "جدل الأيديولوجي"[2].

هل هناك طريق للخروج من هذه المعضلة النظرية؟ سيكون من المحبط لأي بحث في الأيديولوجيا أن يختزل الخبرات اليومية المتناقضة للمجتمع البورجوازي إلى آثار الصنمية. لكن من المهم كذلك أن نطور أدوات تحليلية تستطيع إدراك "نقاط الالتقاء" والدمج بين الخطابات الأيديولوجية و"أشكال الفكر الموضوعية" للمجتمع البورجوازي، والتي تنتج أوهامًا شائعة مقبولة. فما هو حاسم في هذا السياق ليس الكيفية التي تتم بها صياغة التحديدات المصطلحية، بل بالأحرى كيفية العثور على منهج مفصل في التحليل يربط "الإجبار الصامت للعلاقات الاقتصادية"، وطريقة التعامل معه في خبرات الحياة اليومية، والترتيبات والتدوينات الثقافية التي تمارسها أجهزة أيديولوجية مختلفة مع مفكريها الأيديولوجيين، دون رد المستويات المختلفة للواقع الاجتماعي إلى منطق واحد. إن الطرق العينية التي تتصل بها القوى الأيديولوجية بالممارسات والعلاقات الاقتصادية (مثل تبرير علاقات القوة أو إخفائها، أو الفضاءات المتخيلة للتعويض، وغيرها كثير)، لا يمكنها أن تتحدد مسبقاً، بل يجب أن تُبحث تجريبياً.

٦,٢,٢- العلم بين الأيديولوجيا ونقد الأيديولوجيا

يوجد على الأقل مثال واحد يوضح اهتمام ماركس بالمعالجة الأيديولوجية لأشكال الفكر الموضوعية، أي حالة الاقتصاديين المبتذلين – ومن بينهم ديستوت دي تريسي باعتباره "مصباحهم الهادي"[3] – والذين لا يفعلون شيئًا سوى تفسير

---

(1) W.F. Haug 1993, pp. 172, 227.

(2) Metscher 2010, pp. 344–5; Metscher 2012, pp. 77–8;

وانظر المراسلات المتبادلة حول مسائل نظرية الأيديولوجيا في Rehmann and Metscher 2012

(3) Marx 1978, p. 564.

وتنسيق وتبرير مفاهيم الفاعلين المنخرطين في علاقــات الإنتــاج البورجوازيــة، معطين إياها "ترتيبًا مفهوماً"[١]. إن مهمتهم الأيديولوجية هي ترجمة أشكال الفكــر الموضوعية مباشرة إلى لغة مذهبية، خاصة "من منظــور القطــاع الحــاكم، أي الرأسماليين، ومعالجتهم لهذه الأشكال ليست ساذجة وموضوعية، بل اعتذاريــة"[٢]، وفقًا لما هو نافع أو ضار، مُجدٍ أو غير مُجدٍ لرأس المال"[٣]. وليس هناك أي توجه لقي ازدراء ماركس أكثر من القدوم إلى العلم "من خارجه". وكما يحاجج ضد فكر مالتوس الاعتذاري، فإن تحويل البحث إلى أداة لخدمة "المصالح الخاصة للطبقــات الحاكمة الحالية أو لشرائح منها" هو "انحطاط" و"خطيئة ضد العلم"[٤]: "عندما يسعى المرء نحو تكييف العلم مع رؤية ليست نابعة من العلم نفسه، لكــن مــن مــصالح خارج العلم ، غريبة وبعيدة عنه، فإنني أطلق عليه منحطًا base"[٥].

ويواجه ماركس بين إعادة الإنتــاج المبتذلــة "للمظهــر الــسطحي" بــسعي "الاقتصاديين الكلاسيكيين مثل الفيزيوقراطيين وآدم سميث وريكاردو نحــو إدراك الصلة الداخلية"[٦]. وبصرف النظر عن عدم دقــة وعيــوب الاقتــصاد الــسياسي الكلاسيكي، فإنه يرى في "سعيه" نحو إدراك العلاقات الداخلية إنجازًا علميًا هامًــا يساعد في تحدي الآثار المطبعنة للصنمية السلعية. وفي سياق "الصيغة الثالوثيــة"، يبرز "الإنجاز الكبير للاقتصاد الكلاسيكي (المتمثل في) تفكيك هذا الظاهر الزائــف والواهم، وهذه الأتمتة automatization والتيبس لعناصر الثــروة المختلفــة تجــاه بعضها البعض...، عن طريق اختزال الفائدة إلى جــزء مــن الــربح، والإيجــار العقاري إلى الزائد فوق متوسط الربح، بحيث يجد الاثنــان أصــلهما فــي القيمــة الزائدة"[٧].

---

(1) Marx 1981, pp. 956, 969.

(2) Marx 1969–71c, p. 453; cf. Marx 1999c, p. 445.

(3) Marx 1976, p. 97; Marx 1867, p. 15.

(4) Marx 1969–71b, p. 120.

(5) Marx 1969–71b, p. 119.

(6) Marx 1969–71c, p. 453.

(7) Marx 1981, p. 969.

وحتى مع تنبيه ماركس على أن مجرد النقد الفكري للصنمية ليس كافيًا لكسر قوتها في الحياة اليومية، فمن الواضح أن علم الاقتصاد السياسي بالنسبة لـه لديه إمكانية لنقد أيديولوجي يستطيع مواجهة الآثار الملغزة للصنمية وأشكالها "الفكرية الموضوعية" التي تعمل بتلقائية. وكما يشرح في مقدمة الطبعة الأولى من "رأس المال" (المجلد الأول، ١٨٦٧)، فإن "البحث العلمي الحر" في مجال الاقتصاد السياسي لديه أعداء أكثر مما في أي مجال آخر، فهو يكشف عن دفاع عنيف وشرس عن المصالح الخاصة وخوف عليها، وهو خوف يتم توظيفه لدى القوى الأيديولوجية السائدة: "إن الكنيسة القائمة الآن يمكنها أن تتسامح مع هجوم على ثمانية وثلاثين أصلاً من الأصول التسعة والثلاثين لعقيدتها، لكنها لن تتسامح مع واحد على تسعة وثلاثين من دخلها. إن الإلحاد هو في هذه الأيام مجرد ذنب صغير، بالمقارنة بخطيئة نقد علاقات الملكية القائمة"[١].

وكي نفهم إمكان توظيف نقد ماركس للاقتصاد السياسي في نقد للأيديولوجيا، فمن المهم للغاية توضيح النقطة التي يختلف فيها عن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. لقد تمثل إنجاز آدم سميث وديفيد ريكاردو في أنهما "كشفا عن المضمون" المختفي في شكل القيمة، وهو العمل، لكن تتمثل أحد أهم النقاط التي فشلا فيها في عدم نجاحهما في الكشف عن "شكل القيمة"، والذي يعني أنهما "لم يتمكنا قط من طرح السؤال حول السبب الذي يجعل هذا المضمون المعين يتخذ هذا الشكل الخاص، أي، لماذا يتم التعبير عن العمل في القيمة، ولماذا يتم التعبير عن مقياس العمل فيما يستغرقه من زمن في صورة كمية من قيمة المُنتج"[٢]. والفرق مهم، لأن المرء إذا ركز فقط على المضمون (العمل) وسلَّم بشكل القيمة دون نقاش، فسوف تهرب منه خصوصيات هذا الشكل وسيقوم بطبعنتها إلى "شكل طبيعي أبدي للإنتاج الاجتماعي"[٣](*)؛ فقط إذا نجح المرء في فك لغز "شكل القيمة"، يمكنه تحديده باعتباره شكلاً خاصا بممارسات اجتماعية معينة (التبادل، البيع

---

(1) Marx 1976, p. 92.

(2) Marx 1976, pp. 173–4, n. 34.

(3) Ibid.

(*) أي سوف يُنظر إلى كل عمل على أنه عمل مأجور في كل زمان ومكان.

والشراء)، والتي تلخص "تكوينا اجتماعيًا معينًا تكون فيه عملية الإنتاج صاحبة السيادة على الإنسان، بدلاً من العكس"(١).

وإذا تناولنا المسألة بطريقة منهجية، فإن مقاربة الاقتصاد السياسي الكلاسيكي يمكن وصفها على أنها اختزال تحليلي. وبطريقة مماثلة للتي تعامل بها فويرباخ مع الدين، عندما "رد العالم الديني إلى أساسه الدنيوي"(٢)، فإن الاقتصاديين الكلاسيكيين قد اختزلوا شكل القيمة إلى "جوهرها" الداخلي، أي العمل. وفي حين بحثوا عن سر الشكل السلعي "خلف" هذا الشكل (أي في جوهره الذي هو العمل)، فإن ماركس مهتم بسر هذا الشكل نفسه(*)(٣). وبما أن ماركس يهدف تتبع التكوين التاريخي والصفة المميزة للشكل السلعي نفسه، فيمكننا وصف منهجه على أنه إعادة بناء تاريخية نقدية(٤). وفي أحد أوائل مؤلفاته، وهو "مساهمة في نقد فلسفة الحق لهيجل" (١٨٤٣)، يواجه ماركس بين النقد المبتذل والدوجماطيقي، الذي "يتصارع" مع موضوعه، و"النقد الفلسفي الحقيقي"، والذي لا يوضح تناقضات الظاهرة التي يدرسها وحسب، بل يشرح هذه التناقضات... ويفهم نشوءها، وضرورتها"(٥)، والذي يشير كذلك إلى طابعها العارض وسقوطها الحتمي. وهذا المنهج التاريخي النقدي في إعادة بناء الظاهرة المدروسة هو الذي يحدد فهم ماركس النقدي – الأيديولوجي للجدل، والذي "ينظر إلى كل شكل متطور تاريخيًا على أنه في حالة سيولة، وفي حركة، ومن ثم يدرك جانبه العارض". وهكذا فإن الجدل في "شكله

(1) Marx 1976, p. 175.

(2) Marx 1845, p. 4.

(*) أي بكيفية تحول قيمة العمل إلى أجر العمل.

(٣) Cf. Harvey 2010, p. 45. استنتج جيجيك، متبعًا ملاحظة قدمها لاكان يقيم فيها مماثلة مع تفسير فرويد للأحلام، أن ماركس قد اكتشف بذلك شكل القيمة باعتباره "عرضاً" symptom.

(Žižek 1989, pp. 11 et sqq., 15 et sqq.).

(4) Cf. W.F. Haug 2005, pp. 179–80, 185.

(5) Marx 1843, p. 91.

العقلاني" هذا "لا يترك نفسه ينبهر بأي شيء، لكونه في جوهره نقديًا وثوريًا"، وهكـــذا يصير هذا النقد الجدلي "فضيحة ورجسًا للبورجوازية ومتحدثيها المذهبيين"(١).

وعند هذه النقطة بالذات، أي على المستوى الميثودولـــوجي لبحـــث مـــاركس النقدي التاريخي، يمكن لمقارنة مع فلسفة دريدا في التفكيك أن تكون مثمـــرة. مـــن الواضح أن تشريح ماركس الجدلي للأشكال التاريخية المشيأة والمتيبسة للوصـــول إلى "حركاتها" وحالاتها "السائلة" تتقاطع مع تفكيك دريدا للمعاني الثابتة من حيـــث الظاهر. وتتمثل نقطة اشتراك أخرى في تحدي دريـــدا لأيـــديولوجيات المباشـــرة immediacy، التي تتبع المعاني وفقها من أفعال الكلام التجريبية للذوات المتكلمـــة مباشرة. فهي بالأحرى تحيل إلى شبكة غير محـــدودة مـــن الممارســـات اللغويـــة الماضية والحاضرة – وهي اعتمادية وصفها دريدا على أنهـــا أولويـــة "الكتابـــة" و"النص" على الكلام. ودون أن نبحر أكثر في التقاطعات والاختلافات بين ماركس ودريدا، أريد أن أحاجج بأن منهج ماركس يتجاوز منهج دريدا وهو أشـــمل منـــه، وبذلك يكون قادرًا على إعادة إدماج بعض عناصر مدخل دريدا في إطـــار مـــادي تاريخي. ففي حين تتقيد تفكيكية دريدا بفهم مجرد للخطاب واللغة، مارس مـــاركس إعادة بناء تاريخية – نقدية لكل من نمط الإنتاج الرأسمالي وما يقابله من "أشـــكال الفكر الموضوعية"، فاتحًا الطريق بذلك نحو اكتشاف الصلات والتفاعلات الداخلية بين نمط الإنتاج وأشكال الفكر(٢).

حاجج بعض الباحثين الماركسيين بـــأن الأهميـــة النظريـــة لنقـــد مـــاركس لأيديولوجيا "الاقتصاد المبتذل" قد تأكدت حاليًا بصعود الليبرالية الجديدة منذ أواسط السبعينيات وحتى الآن. فوفقًا ليواكيم بيـــشوف (*) Joachim Bischoff، لـــم يـــصل الاقتصاد المبتذل إلى الهيمنة الكاملة إلا في عـــصرنا الحـــالي، بمـــا أن المفهـــوم

---

(1) Marx 1976, p. 103.

(٢) وفقًا لمكنالي، "هناك عناصر في التفكيكية يمكنها أن تطور النقد الماركسي للمباشرة، حيث إن الأشكال التي تظهر بها الظواهر لا يمكن أن تكون أساسًا دقيقًا للمعرفة" (McNally 2001, p. 56). إلا أن الاشتغال المثمر على هذه الإمكانيات يتطلب الاشتباك مع "المثالية اللغويـــة" لدريدا والتي تتجلى في مفهومه المجرد عن اللغة. (McNally 2001, pp. 56 et sqq.).

(*) عالم اجتماع ألماني مواليد ١٩٤٤، ينتمي لليسار وعمل في الحزب الاشتراكي الألماني.

الليبرالي الجديد عن المجتمع يستند أساسًا على "الفكرة السطحية القائلة: إن خلق القيمة في المجتمع يؤسس على عناصر الإنتاج الثلاثة"، التي وصفها ماركس تحت مسمى "الصيغة الثالوثية"(١). وفي اختلافها عن الأديان التقليدية، فإن الليبرالية الجديدة "هي دين يومي خاص جدًا للرأسمالية عالية التطور"، حيث "الميثولوجيا السطحية للمجتمع البورجوازي... تصير مرة أخرى أساس المجال الأيديولوجي"(٢). ووفقًا لهيركهومر، فقط أثناء عصر الليبرالية الجديدة يمكن لمقاربة الاقتصاد المبتذل أن "تؤكد نفسها على نطاق عمومي"، وتصير "الأيديولوجيا المهيمنة"(٣).

٣,٢ - هل طور ماركس مفهومًا "محايداً" للأيديولوجيا؟

يدعي الذين يفسرون الأيديولوجيا على أنها وسط محايد لبروز المصالح الطبقية أن ما يدعم هذا التفسير هو فقرة من "مقدمة" سنة ١٨٥٩، حيث يميز ماركس بين "التحول... المادي في الشروط الاقتصادية للإنتاج"، وما يقابلها من تغير في "الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية أو الفلسفية – وباختصار، الأشكال الأيديولوجية، التي يعي فيها الناس هذا الصراع ويحاربون من أجله". وكما يوضح السياق المباشر الذي ظهرت فيه هذه الفقرة، فإن "الصراع" الذي يتحدث عنه ماركس هنا هو "الصراع الموجود بين قوى الإنتاج الاجتماعية وعلاقات الإنتاج"(٤).

وقد خضعت هذه الفقرة لتفسير لدى الاتجاه الأساسي للماركسية اللينينية، متبعة في ذلك لينين، يتجه نحو النظر إلى العلاقات الاجتماعية على أنها منقسمة إلى علاقات مادية وعلاقات أيديولوجية(٥). وقد نتجت عن هذه الثنائية بين المادي والأيديولوجي توابع بعيدة المدى. فقد أسست لفهم نظري يختزل "الأيديولوجيا" إلى

(1) Bischoff 2003a, p. 136.

(2) Bischoff 2003b, pp. 28 et sq.; cf. Bischoff 2003b, pp. 16, 33.

(3) Herkommer 2004, p. 94; cf. Herkommer 2004, p. 154.

(4) Marx 1859, p. 263.

(5) Cf. Lenin 1960–70, Vol. 1, p. 151; Bauer et al. 1974, p. 19.

الأفكار (انظر الفقرة ٢,٣). ولتعميق هذه الثنائية كان المفسرون في هذا الاتجاه يستشهدون بقول إنجلز: إن كل ما يحفز الناس نحو التحرك "يجب أن يمر بأذهانهم أولاً"(١). والنتيجة التي تسفر عن كل ما سبق هي أن "الأشكال الأيديولوجية" التي تحدث عنها ماركس هي أشكال في الوعي، والتي تجد فيها الصراعات الطبقية في المجتمع تعبيرات (فكرية) عنها. وبدت الأيديولوجيا وفق هذا التفسير على أنها مجموعة من الأفكار، تمثل مصالح طبقية، سواء كانت إقطاعية أو بورجوازية أو بروليتارية. وفي كل من الماركسية اللينينية وعلم اجتماع المعرفة، والذي صار المدرسة السائدة في النظريات الاجتماعية "الغربية"، تم اعتبار كل ما هو أيديولوجي على أنه "محايد" بمعنى أنه يعمل باعتباره وسيطًا يتيح التعبير عن مصالح طبقية مختلفة ومتواجهة وتمثيلها بالفكر.

وإذا تناولنا الأمر فيلولوجياً، فإن هذا التفسير موضع تساؤل. فأولاً، لم يتحدث ماركس في الفقرة المقصودة عن المصالح الطبقية أو الصراعات الطبقية بعامة، بل بالأحرى عن صراع معين، وهو بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، التي أصبحت "قيودًا على قوى الإنتاج. ومن ثم فكان السؤال المطروح في الفقرة، ليس عن كيفية انعكاس المصالح الطبقية في "أشكال أيديولوجية"، بل بالأحرى، في أي أشكال أيديولوجية يصير الناس على وعي بالتناقضات بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ويتصارعون حولها. وكي نفهم على نحو أفضل ما كان يقصده ماركس، فمن المفيد الاطلاع على دراسته "الثامن عشر من بروميير للويس بونابرت"(*) (١٨٥٢)، حيث أشار ماركس إلى معضلة أن هؤلاء الذين يشغلون المواقع الأمامية في التحولات الاجتماعية "يعملون بحماس على إحياء أرواح الماضي لخدمة قضيتهم، ويستعيرون منهم أسماءهم، وصيحاتهم في معاركهم، وعاداتهم، وذلك كي يقدموا مشهدًا جديدًا للتاريخ في صورة باهرة لكن متنكرة": "وهكذا ارتدى لوثر قناع القديس بولس، وقدمت الثورة الفرنسية نفسها من ١٧٨٩ إلى ١٨١٤ في صورة الجمهورية

---

(1) Engels 1886, p. 389.

(*) وهي الدراسة التي تفسر صعود لويس بونابرت، ابن أخ نابليون بونابرت، إلى حكم فرنسا تحت اسم نابليون الثالث، أولاً كرئيس للجمهورية سنة ١٨٤٨، وثانيًا كإمبراطور سنة ١٨٥١، وحتى ١٨٧٠ وسقوطه بهزيمة فرنسا في حربها مع بروسيا.

الرومانية والإمبراطورية الرومانية"[١]. لكن ما فعله الثوار الفرنسيون الذين ارتدوا "الزي الروماني وتحدثوا بعبارات رومانية" كان مختلفًا للغاية وفقًا لماركس، وهو الشيء الذي لم يكونوا على وعي به، أي "مهمة إزالة القيود وإطلاق المجتمع البورجوازي الحديث"[٢]. إن الفجوة الواضحة بين الدور الثوري للفاعلين في التاريخ وصورتهم عن أنفسهم باعتبارهم يعودون إلى أصول أولى نقية يوضح السبب الذي جعل ماركس يصر في مقدمة سنة ١٨٥٩ على التمييز بين "الأشكال الأيديولوجية" والتحولات في شروط الإنتاج، "والتي يمكن تحديدها بدقة العلوم الطبيعية". واليوم يمكننا التساؤل حول الدور الذي ألحقه ماركس بالعلوم الطبيعية باعتباره حارسًا ضد الأيديولوجيا.

وثانياً، فإن هذه الفقرة لم تقل: إن "الأشكال القانونية والسياسية والإستطيقية والدينية والفلسفية" يجب أن تُفهم على أنها كلها أفكار. فكونها أشكالاً في الوعي لا يعني أنها "مجرد" أشكال في الوعي. لقد رأينا قبل ذلك كيف أن ماركس وإنجلز في "الأيديولوجيا الألمانية" قد ربطا ملاحظاتهما حول "الوعي المقلوب" بالترتيبات المجتمعية المسبقة التي عملت على انقسام العمل إلى مادي وذهني (انظر فقرة ٤,١,٢. أعلاه). إن الفقرة محل فحصنا تقول صراحة: إنه "في الأشكال الأيديولوجية فإن الناس لا يصيرون على وعي بالصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وحسب، بل كذلك "يحاربون من أجلها"[٣]. وهذا يدل على أن مفهوم "الشكل الأيديولوجي" والمستخدم هنا يكتسب صفة مادية أقوى، ومنطقًا داخليًا أكثر استقلالاً مما يسمح به التعبير الخطابي عن المصالح الطبقية. وبهذا المعنى، طور إنجلز في مرحلته المتأخرة مفهوم "التفاعل"، وشدد على أن الأشكال الأيديولوجية (وخاصة السياسية والقانونية) "لديها أثر في مسيرة الصراعات التاريخية التي تحدد هذه الأشكال بقوة"[٤]. إن جرامشي، الذي بدأ كتاباته في السجن بترجمة مقالة سنة ١٨٥٩ وكذلك "الأطروحات حول فويرباخ" إلى الإيطالية، قد حاول استبعاد فهم

---

(1) Marx 1852, p. 104.

(2) Ibid.

(3) Marx 1859, p. 263.

(4) Engels 1890, pp. 34–5.

للأشكال الأيديولوجية على أنها مجرد أشكال في الوعي، عن طريق ترجمة المفهوم إلى "المسار الأيديولوجي" terrain (انظر الفقرة ١,٥).

يمكن للمشكلات المثارة هنا أن تُحل عن طريق مفهوم "قوي" عن الشكل، والذي اطلعنا عليه مسبقًا في نقد ماركس للاقتصاد السياسي. عرَّف ماركس الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية لرأسمالية السوق عن طريق الشكل السلعي، والذي اعتبره "الخلية الاقتصادية الأولى" للمجتمع البورجوازي[1]. وقد قام بتحليل بارع للشكل السلعي للمنتَج، وبذلك كشف عنه باعتباره شكلاً في الممارسة الاجتماعية (أي ممارسة التبادل)، والذي صار تحت شروط الإنتاج السلعي الخاص وغير المخطط، مثبَّتًا ومتيبسًا في شكل مؤسسي، والذي أنتج أشكاله الفكرية الموضوعية الخاصة به، وتوجهاته، وطبعه الاجتماعي habitus باستخدام أحد أهم مصطلحات بورديو. وقد قام لوسيان سيف بتعميم هذا الطرح عن طريق مفهومه عن "أشكال التفريد" forms of individuality، واصفًا "الأشكال الاجتماعية للنشاط"، والتي على الأفراد العينيين أن يتحركوا من خلالها[2]. وعندما يصف ماركس "الأشكال الأيديولوجية" على أنها أشكال قانونية وسياسية ودينية واستطيقية وفلسفية، فمن الواضح أن الأمر لا يتعلق بمجرد أفكار. وبتطبيقنا لمصطلح سيف، يمكننا فهمها بدقة أكثر باعتبارها "أشكالاً من التفريد" المثبتة مؤسسيًا والمطورة عن طريق القوى والأجهزة الأيديولوجية، فارضة بذلك "أشكالاً أيديولوجية من النشاط"، وبذلك تقولب أشكال تفكير الأفراد وذاتياتهم.

وأخيرًا، فإن افتراض وجود مفهم محايد للأيديولوجيا عند ماركس يناقض استخدامه الواسع والمتسق للمفهوم النقدي للأيديولوجيا. لقد كان الانفصال بين العمل المادي والعمل الذهني والمتضمن في عملية ظهور الطبقات المتصارعة وظهورالدولة، هو الذي جعل تطور "بنية فوقية من النوع الأيديولوجي"[3] ضرورة عابرة للمجتمعات الطبقية عند ماركس وإنجلز. وهذه البنية التراتبية من الهيمنة هي التي يجب تجاوزها في مجتمع لاطبقي بدون سلطات مهيمنة. ونفس هذا المنظور

---

(1) Marx 1976, p. 90.

(2) Cf. Sève 1978, p. 275; Sève 2004, p. 287.

(3) Marx 1969–71a, p. 287.

هو ما يكمن تحت نقد ماركس للصنمية: إذ يجب تجاوز "أشكال الفكر الموضوعية" للصنمية السلعية، وصنمية الأجر، وصنمية رأس المال، عن طريق "اتحاد من الأناس الأحرار، يعملون بوسائل الإنتاج التي يملكونها معاً"(١). ووفقًا لهيركهومر، فإن المفهوم الواسع والمحايد للأيديولوجيا لم يكن يدعمه نقد ماركس للاقتصاد السياسي، والذي كان نقدًا أيديولوجيًا لأشكال الظهور السطحية للمجتمع البورجوازي وأشكاله الفكرية المقلوبة بالضرورة(٢). وقد أبعد توماس متشر نفسه عن استخدامه السابق للمفهوم المحايد للأيديولوجيا، معترفًا بأن ماركس وإنجلز قد استخدما مفهومًا نقديًا (لا محايدًا للأيديولوجيا)، والذي اشتقاه من الفصل الاجتماعي بين العمل المادي والعمل الذهني، وحاجج بأن الماركسية، ونظرًا لقدرتها على التفكير الذاتي في نفسها من منظور تاريخي، يجب النظر إليها على أنها نظرية نقدية إبستيمولوجية لأي نظرة للعالم أو أيديولوجيا(٣).

٤,٢- مفهوم إنجلز عن "القوى الأيديولوجية"

لنستجمع المسيرة الفكرية المميزة التي انتقل فيها ماركس من نقد الدين والأيديولوجيا إلى نقد الاقتصاد السياسي، وذلك كي نفحص عما يمكن أن يكون قد أهمله وراءه خلال تلك المسيرة. بدأ نقد ماركس للأيديولوجيا باعتباره نقدًا للوعي المقلوب (الدين والمثالية الألمانية والأيديولوجيا الألمانية)، ثم توسع إلى نقد لما يكمن تحت هذا الوعي المقلوب من انفصال بين العمل المادي والعمل الذهني. ويمكن ملاحظة هذا التحول في "الأيديولوجيا الألمانية" على وجه الخصوص، والذي لم ينشر بالكامل إلا سنة ١٩٣٢، بسبب أن ماركس لم يكتبه مع إنجلز إلا من أجل التوضيح الذاتي لأفكارهما، ولذلك تركاه كي "تأكله الفئران"(٤). وبطريقة مماثلة، فإن نقد الدين المستوحى من فويرباخ تحول إلى نقد للقانون والسياسة، وأخيرًا إلى الأشكال الاقتصادية الأساسية للممارسة، مع ما يقابلها من "أشكال الفكر الموضوعية". وبتحول نقد ماركس للدين إلى نقد للصنمية، وصل هذا

---

(1) Marx 1976, p. 171.

(2) Herkommer 2004, pp. 82–3.

(3) Metscher 2012, pp. 67, 69; cf. Metscher 2010, pp. 324, 343.

(4) Marx 1859, p. 264.

للأشكال الأيديولوجية على أنها مجرد أشكال في الوعي، عن طريق ترجمة المفهوم إلى "المسار الأيديولوجي" terrain (انظر الفقرة ١,٥.).

يمكن للمشكلات المثارة هنا أن تُحل عن طريق مفهوم "قوي" عن الشكل، والذي اطلعنا عليه مسبقًا في نقد ماركس للاقتصاد السياسي. عرَّف ماركس الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية لرأسمالية السوق عن طريق الشكل السلعي، والذي اعتبره "الخلية الاقتصادية الأولى" للمجتمع البورجوازي[١]. وقد قام بتحليل بارع للشكل السلعي للمنتَج، وبذلك كشف عنه باعتباره شكلاً في الممارسة الاجتماعية (أي ممارسة التبادل)، والذي صار تحت شروط الإنتاج السلعي الخاص وغير المخطط، مثبَّتًا ومتيبسًا في شكل مؤسسي، والذي أنتج أشكاله الفكرية الموضوعية الخاصة به، وتوجهاته، وطبعه الاجتماعي habitus باستخدام أحد أهم مصطلحات بورديو. وقد قام لوسيان سيف بتعميم هذا الطرح عن طريق مفهومه عن "أشكال التفريد" forms of individuality، واصفًا "الأشكال الاجتماعية للنشاط"، والتي على الأفراد العينيين أن يتحركوا من خلالها[٢]. وعندما يصف ماركس "الأشكال الأيديولوجية" على أنها أشكال قانونية وسياسية ودينية واستطيقية وفلسفية، فمن الواضح أن الأمر لا يتعلق بمجرد أفكار. وبتطبيقنا لمصطلح سيف، يمكننا فهمها بدقة أكثر باعتبارها "أشكالاً من التفريد" المثبتة مؤسسيًا والمطورة عن طريق القوى والأجهزة الأيديولوجية، فارضة بذلك "أشكالاً أيديولوجية من النشاط"، وبذلك تقولب أشكال تفكير الأفراد وذاتياتهم.

وأخيرًا، فإن افتراض وجود مفهم محايد للأيديولوجيا عند ماركس يناقض استخدامه الواسع والمتسق للمفهوم النقدي للأيديولوجيا. لقد كان الانفصال بين العمل المادي والعمل الذهني والمتضمن في عملية ظهور الطبقات المتصارعة وظهورالدولة، هو الذي جعل تطور "بنية فوقية من النوع الأيديولوجي"[٣] ضرورة عابرة للمجتمعات الطبقية عند ماركس وإنجلز. وهذه البنية التراتبية من الهيمنة هي التي يجب تجاوزها في مجتمع لاطبقي بدون سلطات مهيمنة. ونفس هذا المنظور

---

(1) Marx 1976, p. 90.

(2) Cf. Sève 1978, p. 275; Sève 2004, p. 287.

(3) Marx 1969–71a, p. 287.

هو ما يكمن تحت نقد ماركس للصنمية: إذ يجب تجاوز "أشكال الفكر الموضوعية" للصنمية السلعية، وصنمية الأجر، وصنمية رأس المال، عن طريق "اتحاد من الأناس الأحرار، يعملون بوسائل الإنتاج التي يملكونها معاً"(١). ووفقًا لهيركهومر، فإن المفهوم الواسع والمحايد للأيديولوجيا لم يكن يدعمه نقد ماركس للاقتصاد السياسي، والذي كان نقدًا أيديولوجيًا لأشكال الظهور السطحية للمجتمع البورجوازي وأشكاله الفكرية المقلوبة بالضرورة(٢). وقد أبعد توماس متشر نفسه عن استخدامه السابق للمفهوم المحايد للأيديولوجيا، معترفًا بأن ماركس وإنجلز قد استخدما مفهومًا نقديًا (لا محايدًا للأيديولوجيا)، والذي اشتقاه من الفصل الاجتماعي بين العمل المادي والعمل الذهني، وحاجج بأن الماركسية، ونظرًا لقدرتها على التفكير الذاتي في نفسها من منظور تاريخي، يجب النظر إليها على أنها نظرية نقدية إبستيمولوجية لأي نظرة للعالم أو أيديولوجيا(٣).

٤,٢- مفهوم إنجلز عن "القوى الأيديولوجية"

لنستجمع المسيرة الفكرية المميزة التي انتقل فيها ماركس من نقد الدين والأيديولوجيا إلى نقد الاقتصاد السياسي، وذلك كي نفحص عما يمكن أن يكون قد أهمله وراءه خلال تلك المسيرة. بدأ نقد ماركس للأيديولوجيا باعتباره نقدًا للوعي المقلوب (الدين والمثالية الألمانية والأيديولوجيا الألمانية)، ثم توسع إلى نقد لما يكمن تحت هذا الوعي المقلوب من انفصال بين العمل المادي والعمل الذهني. ويمكن ملاحظة هذا التحول في "الأيديولوجيا الألمانية" على وجه الخصوص، والذي لم ينشر بالكامل إلا سنة ١٩٣٢، بسبب أن ماركس لم يكتبه مع إنجلز إلا من أجل التوضيح الذاتي لأفكارهما، ولذلك تركاه كي "تأكله الفئران"(٤). وبطريقة مماثلة، فإن نقد الدين المستوحى من فويرباخ تحول إلى نقد للقانون والسياسة، وأخيرًا إلى الأشكال الاقتصادية الأساسية للممارسة، مع ما يقابلها من "أشكال الفكر الموضوعية". وبتحول نقد ماركس للدين إلى نقد للصنمية، وصل هذا

---

(1) Marx 1976, p. 171.

(2) Herkommer 2004, pp. 82–3.

(3) Metscher 2012, pp. 67, 69; cf. Metscher 2010, pp. 324, 343.

(4) Marx 1859, p. 264.

النقد إلى النواة الداخلية للإنتاج السلعي الرأسمالي، وفي هذه النواة عثر على تطورها النسقي. ويمكننا ملاحظة مدى الإنجاز الذي حققه ماركس بذلك في التحول الذي ظهر في نقده للاقتصاد السياسي من نموذج نقد الفكر إلى نموذج نقد أشكال الممارسة. وقد بدا بذلك أن الأيديولوجي قد ذاب بالكامل في تشيؤات الإنتاج السلعي وفي "الإرغام الصامت" لعلاقات الإنتاج الرأسمالية. لكن ماذا عن الأيديولوجيات التي كانت مستقلة نسبيا عن أشكال الممارسة الاقتصادية الصنمية؟ ألم ينقدها في "الأيديولوجيا الألمانية" بسبب انفصالها عن عملية الحياة المادية؟

لقد كان إنجلز في مرحلته المتأخرة هو الذي علّق مفهوم الأيديولوجيا بنظرية نقدية في الدولة. ومن أجل ذلك فقد أخذ المخططات النظرية الأولية لـ"الأيديولوجيا الألمانية" – خاصة ما يتعلق منها بالدولة باعتبارها "مجتمعًا وهميًا"[1]، والانفصال المدمج فيها بين العمل المادي والعمل الذهني، والمدينة والريف، وهكذا – وأتى بها مجتمعة وسلكها مع دراسات معاصرة له، وعلى رأسها أعمال لويس هنري مورجان. ففي كتابه "لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية" (١٨٨٨)، قدم مفهومه عن "القوة الأيديولوجية" ideologische Macht: "إن الدولة تقدم نفسها لنا على أنها القوة الأيديولوجية الأولى على الإنسان"، وهو ما يعني أن صراع الطبقات المقهورة مع الطبقات الحاكمة "يصير صراعًا سياسيًا بالضرورة"[2]. وهذا يتضمن أن الدولة، باعتبارها "القوة الأيديولوجية" الأولى، تشرط شكلاً أيديولوجيًا للسياسي، والذي هو لا شك ليس مجرد شكل للوعي، لكنه شكل مفروض على الممارسات والصراعات الاجتماعية أن تتخذه. وعندئذ يصف إنجلز القانون على أنه قوة أيديولوجية ثانية، "يجب أن تتخذ فيها الوقائع الاقتصادية شكل البواعث القضائية كي تنال الاعتماد القانوني". وبعد ذلك أضاف إنجلز الفلسفة والدين باعتبارهما "الأيديولوجيات العليا"، أي تلك "المنفصلة أكثر عن القاعدة الاقتصادية"[3]. وبهذه التوصيفات أضاف النسقية وطور

---

(1) Marx and Engels 1845, p. 46.

(2) Engels 1892, pp. 392–3.

(3) Ibid.

الملاحظة الواردة في "الأيديولوجيا الألمانية" حول "سلسلة القوى التي تعين الأفـراد وتخضعهم، والتي تظهر في خيالهم على أنها قوى مقدسة"(١).

وفي "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" (١٨٩٢)، وصف إنجلـز علـى نحو مماثل الدولة على أنها "قوة، نشأت من المجتمع لكنها وضعت نفسها فوقه، قامت بتغريب نفسها أكثر عنه"(٢). إن نشوء مثل هذه القوة الجبارة عن المجتمع ثم انفصالها عنه قد صار ضرورة، كي لا تحول الصراعات الطبقية المجتمع كله إلى أشلاء. فالدولة هي "الاعتراف بأن هذا المجتمع قد تورط في تناقض مع نفسه لا يمكن حله، أي إنه انقسم إلى ثنائيات متناقضة يعجز عـن علاجهـا"(٣). ويقـف موظفوها الآن "باعتبارهم أدوات من المجتمع لكنهم فوق المجتمع"، "والاحترام لهم يجب أن يُفرَض بقوانين خاصة يحوزون بفضلها على قداسة خاصة وحـصانة". وعلـى العكس من رئيس القبيلة الذي كان يقف في وسطها مع النـاس وكواحـد مـنهم، فـإن الموظف الرسمي للدولة مفروض عليه الآن "أن يمثل شيئًا خارج المجتمع وفوقه"(٤).

إذا أعاد المرء قراءة "الأيديولوجيا الألمانية" من خلال عدسة مفهوم إنجلز عن "القوى الأيديولوجية"، يمكنه التعرف على خط في الحجة يربط الأيديولوجيات فـي معناها التقليدي باعتبارها أشكال فكر مقلوبة وملغزة، بمفهوم مادي للأيـديولوجيا، أي بالأجهزة والأشكال والأوضاع الأيديولوجية، والتي تشكل جـزءًا ممـا أسـماه جرامشي "الدولة المدمجة" integral state والتي تشمل أجهـزة قمـع وهيمنـة، أي الدولة السياسية والمجتمع المدني. وسوف يأخذ ألتوسير من جرامشي الكثيـر مـن هذه المفاهيم، لكن في الوقت نفسه مبتعدًا عن مـاركس وإنجلـز، الـذي اختـزل نظريتهما في الأيديولوجيا إلى نقد تأملي لـ"الوعي الزائف". وقد اتخـذ مـشروع نظرية الأيديولوجيا Projekt Ideologietheorie منحى مختلفًا واعتبـر أن أفكـار ماركس وإنجلز في الأيديولوجيا قد تم تلخيصها في مفهـوم إنجلـز عـن "القـوى الأيديولوجية": "تركز تحليلات مـاركس وإنجلـز علـى الـصلات بـين الدولـة والأيديولوجيا، ويتوجه نقدهم للأيديولوجيا نحو... زوال الدولة"(٥).

---

(1) Marx and Engels 1845, p. 245.

(2) Engels 1892, p. 269.

(3) Ibid.

(4) Engels 1892, p. 270.

(5) PIT 1979, p. 19.

الفصل الثالث

مفهوم الأيديولوجيا من الاتحاد الدولي الاشتراكي الثاني إلى الماركسية اللينينية

٣,١- قمع المفهوم النقدي للأيديولوجيا

الملاحظ أن كلاً من الماركسية "الرسمية" للدولية الاشتراكية الثانية والماركسية "اللينينية" للدولية الاشتراكية الثالثة قد عملتا على تحييد مفهوم الأيديولوجيا بحيث أُلغي نقد الأيديولوجيا الذي مارسه ماركس وإنجلز، سواء كان هذا النقد للأيديولوجيا باعتبارها "وعيًا مقلوباً" مؤسسًا على انقسام العمل إلى مادي وذهني، أو كان نقدًا للصنمية، أو نقدًا للقوى الأيديولوجية المرتبطة بالدولة. وكان هذا جزئيًا بسبب توجه الحركات الاشتراكية نحو قوة الدولة، والذي كشف عن نفسه إما في نموذج إصلاحي كرس لتحول تدريجي إلى الاشتراكية بالاعتماد على السياسات الانتخابية والنقابات العمالية، أو في نموذج لينيني باعتباره استيلاءً ثوريًا على جهاز الدولة، وبعد ذلك، ومع فشل نموذج الثورة الدائمة (تروتسكي) على نطاق دولي، باعتباره مشروعًا في بناء "الاشتراكية في دولة واحدة".

ومن الواضح أن الدمج الستاليني بين حكم الدولة السلطوي ودوجماطيقية الحزب باسم موقف طبقي "سليم"، كان غير متفق أبدًا مع نقد ماركس الأساسي للدولة ومنظريها الأيديولوجيين. وكان ذلك موازيًا للتحول التاريخي في المسيحية من الجماعات المسيحية الأولى المعارضة للدولة إلى تحول المسيحية لديانة رسمية وإلى تراتبية سلطوية بين الدولة والكنيسة أثناء عصر الإمبراطور قسطنطين وبعده. وبصرف النظر عن ذلك التحول الذي أحدثته الستالينية، فقد كانت هناك توجهات غير ملاحظة نحو التحول إلى الدولة قبل ستالين، وأبرز مثال عليه،

برنامج إرفورت (*) للحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني سنة ١٨٩١، والذي كان لا يزال "ماركسياً"، إذ خلا هذا البرنامج من ذكر الفكرة الماركسية عن "زوال الدولة".

وما سهّل القيام بهذا التحول النموذجي من المفهوم النقدي إلى المفهوم المحايد للأيديولوجيا، هو أن كتاب "الأيديولوجيا الألمانية" لم ينشر إلا سنة ١٩٢٦ في صورة مختصرة، ولم ينشر بالكامل إلا سنة ١٩٣٢، وبذلك كان مجهولاً للجيل الأول من الماركسيين. وكانت القلة القليلة من المفكرين هي التي أدركت حقيقة أن هدف ماركس وإنجلز في "البيان الشيوعي"، وهو "اتحاد يكون فيه التطور الحر لكل شخص شرطًا للتطور الحر للكل"(١)، كان يتضمن مجتمعاً، ليس خاليًا من التناقضات الطبقية وحسب، بل وخاليًا من القوى الأيديولوجية المرتبطة بهيمنة الدولة. وفيما عدا لوكاتش، الذي سوف أناقش إسهامه في الفقرة ٤,١.، فقد كان أنطونيو لابريولا Antonio Labriola(**)على وجه الخصوص، هو الذي وصف سنة ١٨٩٦ ما أسماه بالشيوعية النقدية على أنها ناقدة لكل أيديولوجيا، بما فيها الأيديولوجيا الشيوعية ذاتها. فوفقًا له، فإن النظرية الماركسية تواجه "الأيديولوجيات من كل نوع"(٢). وسوف أناقش بعض آثار نقد لابريولا للأيديولوجيا في الفصل المخصص لجرامشي، والذي تبنى أيضًا مفهوم "فلسفة الممارسة" من

(*) برنامج إرفورت نسبة لمدينة Erfurt الألمانية التي أقيم فيها مؤتمر الحزب وتم إعلان موت الرأسمالية وضرورة التحول إلى الاشتراكية، وذلك عن طريق الفوز في الانتخابات التشريعية.

(1) Marx and Engels 1848, p. 506.

(**) (١٨٤٣ – ١٩٠٤)، مفكر ماكسي وجامعي إيطالي. ورغم عدم انتمائه تنظيميًا لأي حزب سياسي، إلا أن أفكاره أثرت بشدة في الماركسية الإيطالية وتعلم منه الكثير من الماركسيين هناك خاصة كوتشه وجرامشي؟

(2) Cf. Labriola 1966, pp. 98, 123; Labriola 1964, pp. 77, 91. وفيما يخص تمييزه بين الشيوعية النقدية والأيديولوجيات الشيوعية الساذجة، انظر:

Labriola 1966, pp. 73 et sq.; Labriola 1964, pp. 52 et sq.

لابريولا (انظر الفقرة ٢,٥)(١). وقد كان لابريولا كذلك من قلائل الماركسيين الذين توقعوا بحدس صادق خطورة تحول الفكر الماركسي إلى "أيديولوجيا جديدة مقلوبة"، خاصة عندما يحولها الذين هم على غير وعي بصعوبات البحث التاريخي إلى "فلسفة جديدة في التاريخ المقلوب"، أي "التاريخ المفهوم باعتباره مخططات أو توجهات أو خططاً"(٢).

وعلى كل الأحوال، فقد كانت هذه الاستخدامات للمفهوم النقدي للأيديولوجيا استثناءات نادرة. فقد كان فرانس ميرينج Franz Mehring(*) لا يزال يتحدث عن "الأيديولوجيا الهيجلية"(٣)، لكن في المؤتمر التأسيسي للاشتراكية الدولية في ١٨٨٩، تحدث المندوب الروسي الشاب جيورجي بليخانوف Georgi Plekhanov(**) عن "أيديولوجياتنا الثورية"(٤). واستخدم كاوتسكي Karl Kautsky(***) أيضًا مفهومًا "محايدًا للأيديولوجيا، عندما استخدم كلمتي "فكري" و"أيديولوجي" بالتبادل(٥). وعلى كلٍ، فقد كان لينين هو الذي أثر في تطور مفهوم الأيديولوجيا باعتبارها وسيطًا للمصالح الطبقية المتعارضة.

---

(١) انظر استخدام لابريولا لمصطلح "فلسفة الممارسة" في Labriola 1973, p. 702. وحول الأصول الألمانية لهذا المصطلح، انظر الترجمة الألمانية لمذكرات السجن لجرامشي، ١٩٩١–٢٠٠٢، Vol. 6, p. 556, n. 6b، بالإضافة إلى W.F. Haug 1994, p. 1198 and n. 14.

(2) Cf. Labriola 1966, pp. 126 et sq.; Labriola 1964, p. 93.

(*) (١٨٤٦ – ١٩١٩)، مفكر وسياسي شيوعي ألماني، وأحد أعضاء الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني وقيادي في الثورة الاشتراكية الألمانية بين ١٩١٨ – ١٩١٩.

(3) Mehring 1963–6a, p. 29.

(**) (١٨٥٦ – ١٩١٨)، مفكر وسياسي شيوعي روسي، وأحد قادة الثورة الروسية سنة ١٩١٧.

(4) Quoted in Jena 1989, p. 67.

(***) (١٨٥٤ – ١٩٣٨)، مفكر وفيلسوف ماركسي تشيكي – نمساوي، كان ممثل الماركسية الأرثوذكسية بعد وفاة إنجلز، ودخل في نزاعات فكرية مع لينين وستالين حول طبيعة الثورة الروسية والدولة السوفييتية.

(5) Kautsky 1906, pp. 128–9.

٢,٣. لينين: أيديولوجيا بورجوازية أم اشتراكية؟

في سنة ١٨٩٤، استقى لينين الشاب من تمييز ماركس في مقدمة لسنة ١٨٥٩ بين القاعدة الاقتصادية والأشكال الأيديولوجية (راجع فقرة ٣,٢.) استنتاجًا بأن "العلاقات الاجتماعية تنقسم إلى علاقات مادية وأيديولوجية"، حيث تشكل العلاقات الأخيرة "مجرد بناء فوقي على العلاقات الأولى"[١]. لقد سيطرت ثنائية المادي والأيديولوجي على النقاشات حول الأيديولوجيا في "الماركسية اللينينية" حتى سقوط اشتراكية الدولة، وحتى فيما بعدها. وقد تضمنت هذه الثنائية، كما رأينا، رؤية الأيديولوجيا على أنها أفكار، وبذلك لم تنتبه إلى الطابع المادي للظاهرة الأيديولوجية. وقد أدى الربط بين الأيديولوجيا والمصالح الطبقية إلى فتح الطريق أمام النظر إلى الماركسية على أنها "أيديولوجيا الطبقة العاملة"، مؤسسة نفسها على "وقائع التاريخ والواقع"[٢].

وإشارة لينين إلى "التاريخ" و"الوقائع" تكشف عن محاولته حل مشكلة فصله بين "الأيديولوجيا" الماركسية وغيرها من الأيديولوجيات، مثل الكاثوليكية على سبيل المثال. ومن أجل هذا الهدف، أدخل مفهوم "الأيديولوجيا العلمية"، والتي تتمثل خصوصيتها في استجابتها لـ"حقيقة موضوعية"[٣]. إن نزعة لينين الموضوعانية، والتي وقفت في تناقض حاد مع قدرته السياسية غير العادية على تطوير استراتيجيات عينية اقتحامية، يمكن فهمها على نحو أفضل في سياق نزاعه ضد ما نظر إليه على أنه تحدي النزعة اللاأدرية الخطيرة "للمادية الجدلية". ففي كتابه "المادية والنقدية التجريبية" Materialism and Empiriocriticism (١٩٠٩)، عرج على بوجدانوف Bogdanov، الذي عرَّف الحقيقة على أنها "شكل أيديولوجي"، والذي كان يعني به "شكلاً منظمًا للخبرة البشرية". وحاجج لينين على نحو خاص: "إذا كانت الحقيقة هي شكل أيديولوجي فقط، فلن تكون هناك حقيقة مستقلة عن

---

(1) Lenin 1960–70, Vol. 1, p. 151.

(2) Lenin 1960–70, Vol. 1, p. 394.

(3) Lenin 1960–70, Vol. 14, p. 136.

الذات، عن الإنسانية"[١]. وبهذه الطريقة استجاب لنسبية بوجدانوف بتقييد وجود الحقيقة العلمية عن طريق اعتبارها نوعًا موضوعيًا من المعرفة المتعينة تاريخياً. ولو كان قد تحدى مقاربة بوجدانوف من منظور ماركس وإنجلز النقدي للأيديولوجيا، فقد كان يمكنه أن ينقد مفهوم بوجدانوف العام للغاية عن الأيديولوجيا بسبب تشتيت انتباه الوظيفة الأساسية للأيديولوجيا باعتبارها أداة في يد القوى المهيمنة في إخضاع الناس لشروط السيطرة الطبقية. لكن بدلاً من ذلك فقد استعار مفهوم بوجدانوف الواسع والمحايد للأيديولوجيا وواجه بينه وبين مفهوم "الحقيقة الموضوعية"، تلك التي تضمن صحة "الأيديولوجيات العلمية".

وقد كان التأثير الكبير والطويل للغاية لمفهوم الأيديولوجيا العلمية باعتبارها معبرة عن حقيقة موضوعية، والذي ساد في أوساط الأحزاب الشيوعية والماركسية اللينينية، هو الذي يساعدنا في فهم جاذبية تيار ما بعد الحداثة وتحديه لكل مفاهيم الحقيقة الموضوعية منذ السبعينيات (انظر الفقرة ٧). لكن ما يهمني هنا هو معضلة أن الأساس الفلسفي الذي اعتمدته الماركسية اللينينية لمواجهة النزعات الذاتية والمثالية كان يمثل خروجًا عن فكر ماركس. ذلك لأن ثنائيتها الضمنية بين الذاتي والموضوعي مثلت تراجعًا عن فلسفة الممارسة التي اتضحت في "أطروحات حول فويرباخ"، وكانت متوازية مع المادية "التأملية" التي نقدها ماركس، والتي نظرت إلى "الواقع وكل ما هو حسي... في شكل الموضوع، أي في شكل تأملي، لا باعتباره نشاطًا بشريًا حسياً، أي ممارسة، لا على نحو ذاتي"[٢]. وقد التقط جرامشي هذا الخيط فيما بعد، وقام بعكس الحجة ضد موقف بوخارين "الموضوعاني" في كتابه "نظرية المادية التاريخية: دليل شعبي في علم الاجتماع"[٣]، لكن كما لاحظ هاوج، كان يمكنه أن يوجه نفس النقد كذلك لكتاب

(1) Lenin 1960–70, Vol. 14, p. 123.

(2) Marx 1845, p. 3.

(٣) منشور بالإنجليزية تحت عنوان: Bukharin, Nikolaĭ Ivanovich 1925 [1921], Historical materialism, a system of sociology, authorised translation from the third Russian edition, New York: International Publishers.

لينين "المادية والنقدية التجريبية"[1]. فوفقًا لجرامشي، كان مفهوم "الموضوعية الخارجية" بمعنى "الموضوعية الخارجة عن التاريخ وعن الإنسان" "واقعة صلبة لدى الحس الشائع" وذات "أصل ديني"، إذ كانت "من بقايا تصور الإله (باعتباره حقيقة موضوعية منفصلة عن الإنسان ومفارقة للتاريخ وللعالم)، لأنه افترض أن العالم (مثلما نجد في نظريات الخلق التقليدية)، كان مكتملاً ومنظمًا دفعة واحدة"[2]. وبما أن الممارسة الاجتماعية تتصف بكونها واقعية وذاتية، فإن الثنائية بين الموضوعي والذاتي لا يمكن الإبقاء عليها: "إن الموضوعي دائمًا ما يعني الموضوعي إنسانيًا، والذي يمكن اعتباره مناظرًا للذاتي التاريخي: وبكلمات أخرى، فإن الموضوعي يمكن أن يعني الذاتي على نحو كلي universal subjective"[3].

وفي كتابه "ما الذي يجب عمله؟ What Is to Be Done?" (١٩٠٢)، قدم لينين نظرته للطبقة العاملة باعتبارها قادرة فقط على تطوير وعي طبقي "نقابي" في شكل بسيط، لا يزال خاضعًا للأيديولوجيا البورجوازية، لأن هذا الوعي "هو أقدم بكثير من النظرية الاشتراكية ذاتها... ومُطوَّر أكثر منها... ولديه وسائل انتشار في غاية الاتساع"[4]. وقد وصل إلى استنتاج بأن الوعي الطبقي السياسي "لا يمكن أن يأتي للعمال إلا من خارجهم"، أي من "مجال علاقات كل الطبقات والفئات بالدولة... مجال العلاقات المتبادلة بين كل الطبقات"[5]. والحقيقة أن هذه العبارة كانت اقتباسًا من كارل كاوتسكي، الذي أصر في نقده لبرنامج الحزب الاشتراكي الديموقراطي النمساوي، على أن الوعي الاشتراكي "هو شيء يتم الإتيان به إلى الصراع الطبقي

---

(1) W.F. Haug 1994, p. 1208.

(2) Gramsci 1971, pp. 441, 445; Gramsci 1975, Q11, §17, pp. 1412, 1415; cf. Q11, §37, pp. 1455 et sqq.

(3) Gramsci 1971, p. 445; Gramsci 1975, Q11, §17, pp. 1415 et sq.

(4) Lenin 1960–70, Vol. 5, p. 386.

(5) Lenin 1960–70, Vol. 5, p. 422; cf. p. 375.

للبروليتاريا من خارجها"[1]. وقد أشار لارس ليه Lars T. Lih إلى أن الاحتمال الأغلب هو أن لينين قد أضاف عبارة كاوتسكي لاحقًا على نصه الذي كان مكتملاً، لأن سلطة كاوتسكي كانت ستدعم حجته أكثر. ووفقًا لتفسير ليه Lih، فقد كانت هذه العبارة مجرد "استدراك، أو ملاحظة جانبية" يمكن حذفها من الكتاب دون أي أثر، و"دون أن تتأثر حجته الأساسية في الكتاب كله"، ومن ثم تكون بغير أي دلالة نظرية[2]. لكن هذا الاستنتاج يثير صعوبة نظرية بالغة: فإذا سلمنا بأن هذه العبارة كانت تستجيب للظرف التاريخي آنذاك وهو احتياج الحركة العمالية إلى مفكرين اشتراكيين، فقد فعلت ذلك بطريقة منفردة وثنائية للغاية، مما كان له آثار كارثية على تطور الحركة الشيوعية، بالنظر إلى التأثير الذي أحدثته[3]. يجب على أي تحليل جدلي أن يحاول استثارة كل من الحدوس المتضمنة والتوابع الإشكالية: فهو يحتوي في جانب على الملاحظة الواقعية بأن وعيًا طبقيًا مطورًا يحتاج لأن يكون متصلاً بتحليل شامل لمجتمع معطى، ومن ثم "لا ينشأ طوعياً" من أوضاع العمل البروليتارية وصراعات العمل المباشرة. إن التشكل الطبقي في حاجة بالفعل إلى ربط عضوي للخبرات اليومية للعمال مع عمل المفكرين الاشتراكيين[4]. وسوف يبني جرامشي على الأجزاء المضادة للنزعة الاقتصادية من طرح لينين، وذلك على سبيل المثال من خلال مفهومه عن "المثقف العضوي"، وأفكاره حول تحول طبقة ما من مرحلة تنظيمية إلى مرحلة هيمنة، والذي وفق تحليله يتطلب تطهرًا

---

(1) '. . . ein von außen Hineingetragenes' (Kautsky 1901, pp. 79–80).

(2) Cf. Lih 2005, pp. 637, 645–6, 655–6.

(3) أشار ليه نفسه إلى أن حجة لينين كلها "فسدت بسبب عبارة كاوتسكي" وأن صياغته لها تضمنت أن النظريات الاشتراكية كانت تتطور منفصلة عن الطبقة العاملة، مما يعني أنها كانت خاطئة تمامًا "من وجهة نظر المعرفة التاريخية" التي أسستها الماركسية (Lih, 2005, pp. 650, 652). وتحليل ليه الذاهب إلى أن رأي كاوتسكي "كان مقبولاً للغاية" في حركة الاشتراكية الديموقراطية، يؤكد فكرتي عن ارتباط هذا الرأي بالحركة العمالية الاشتراكية في ذلك العصر.

(4) Cf. Lenin 1960–70, Vol. 5, pp. 375–6.

من النزعة الأنوية للجماعة group-egoisms[1]. وعلى الجانب الآخر، وفي حين اقترح جرامشي أن يتناول نقديًا "الفلسفات التلقائية" للحس الشائع المنظم عشوائيًا، فإن مفهوم لينين وكاوتسكي عن "الإتيان بالوعي الطبقي إلى العمال من خارجهم" يمكن أن يُفسَّر على أنه محاولة منهما لإدخال علاقة تراتبية وتعليمية بين الطبقة العاملة وفئة مستقلة من المنظمين والأيديولوجيين المحترفين، تلك العلاقة التي صارت بعد ذلك مُعتَمَدة تلقائياً. ووفقًا لتحليل مبكر لأنطونيو جرامشي، فقد كان مفهوم لينين الطليعي مبنيًا على "التركيب الطبقي التقني" للطبقة الصناعية العاملة الروسية، والذي اتصف بحقيقة أن الآلات البسيطة كانت في حاجة إلى مهارات عمال مصانع كبار، كانت لديهم "توجهات أرستقراطية" تجاه العمال غير المهرة[٢]. وقد كان هذا الاتجاه هو الذي نقدته روزا لوكسمبرج سنة ١٩٠٤ باعتباره "المركزية الفائقة" لدى لينين وكاوتسكي، والتي كانت في تحليلها "تربط الحركة لأعلى"، بدلاً من أن تربطها معًا من أسفل[٣]. وقد جددت نقدها هذا بعد أن حل البلاشفة الجمعية التأسيسية في نوفمبر ١٩١٧: فتحطيم التمثيل الشعبي يؤدي إلى "قمع الحياة العامة في كل البلاد" كما في السوفييتات، "إذ تموت الحياة في كل منظمة عامة، وتصير مخايلة بحياة، تكون فيها البيروقراطية هي العنصر الفاعل الوحيد"[٤].

---

(1) Gramsci 1975, Q10.II, §6; cf. Peter Thomas's dictionary entry on 'catharsis' (Thomas, 2009b).

(2) Cf. Murphy 2012, pp. 71–2.

(3) Luxemburg 1904, pp. 250, 256; cf. Luxemburg 1970–5, Vol. 1/2, pp. 425, 433–4.

(4) Luxemburg 1918, p. 307; cf. Luxemburg 1970–5, Vol. 4, p. 362.

كانت لوكسمبرج على وعي تام بأن الحكم بالإرهاب الذي لجأ له البلاشفة كان مفروضًا عليهم نظرًا لظروف عصرهم، إذ كانوا مدفوعين إلى ذلك بسبب الغزو الألماني لروسيا في الحرب العالمية الأولى، والحرب الأهلية، والاقتصاد المنهار. وقد بدأ الخطأ النظري عندما بدأ البلاشفة في تحويل السياسات المفروضة عليهم بالضرورة القاهرة إلى فضيلة، وإدخال التكتيكات التي أرغموا على القيام بها في ظروف تاريخية معينة إلى نظرية سياسية أرادوا بها توجيه كل الحركات العمالية الدولية والنظر إليها على أنها تكتيكات "اشتراكية".

udis and Anderson (eds.) 2004, p. 309; Luxemburg 1970–5, Vol. 4, p. 364.

إن الطبقات العاملة حسب لينين لا يمكنها أن تطور أيـديولوجيتها الخاصـة، "وخيارها الوحيد هو إما الأيديولوجيا البورجوازية أو الاشتراكية، وليس هناك خيار ثالث"[١]. واقتراحه "للسعي نحو مصالح طبقة ما بصرف النظر عـن الـشعارات الأخلاقية والدينية والسياسية والاجتماعية" صدى لهذه الثنائية[٢]. وإذا تناولنا الأمـر بطريقة منهجية، فإن مصادرته كانت تعبيرًا عن اختزالية طبقية، ففي مقابل مفهوم ماركس عن "الشكل" فقد عامل لينين الأشكال الأيديولوجية على أنها مجرد وسـائط للمصالح الطبقية دون أي استقلالية في العمل من جانبها. وفي تعريفاتـه الجديـدة للأيديولوجيا والمصلحة الطبقية وغيرها، لم يُبْدِ لينين أي اهتمام بالفعـل الخـاص بالأجهزة والأشكال والممارسات الأيديولوجية. فعلى سبيل المثال، لم يكن نقده للدين مهتمًا بتوتر الدين بين أن يكون "صيحة الكائن المقهـور" مـن جهـة، و"أفيـون الشعوب" من جهة أخرى، كما وصفه ماركس (انظر فقرة ٣,١,٢)، وبدلاً من ذلك تمسك بالنظرة إلى الدين باعتباره أفيونًا وحسب، والذي أعلن أنه "حجر الأساس في مجمل النظرة الماركسية للدين"[٣]. وفي هذا التفسير الدوجمائي ذهب لينين إلـى أن "الماركسية كانت دائمًا ما تنظر إلى كل الأديان والكنائس وكل المنظمات الدينيـة، على أنها أدوات في يد الرجعية البورجوازية، وخادمـة للـدفاع عـن الاسـتغلال وتشتيت الطبقة العاملة"[٤]. إن استخدام لينين لكلمات عامة وحاصرة مثـل "دائمـاً" و"كل"، يشير إلى نزعة تعميم لديه، تناقض فهـم لينـين نفـسه لمـا أسـماه روح الماركسية الحية، أي "التحليـل العينـي لوضـع عينـي"[٥]. إن اختزالـه للـدين (وللأيديولوجيا بعامة) إلى مجرد أداة في يد المـصالح الطبقيـة يـستبعد تحليـل الصراعات الاجتماعية داخل الدين نفسه، والتي تظهر في شكل توجهات وخطابات

(1) Lenin 1960–70, Vol. 5, p. 384.

(2) Lenin 1960–70, Vol. 19, p. 28.

(3) Lenin 1960–70, Vol. 15, pp. 402–3.

(4) Lenin 1960–70, Vol. 15, p. 403

(5) Lenin 1960–70, Vol. 31, p. 166.

دينية. وبدلاً من اتباع اقتراح ماركس المنهجي في دراسة الدين باعتباره تعبيرًا عن شقاء البشرية ونقيضًا له[1]، اتجه لينين نحو نظرية في الهيمنة تصور الأيديولوجيين (الذين لا يمثلون "الأيديولوجيا العلمية")، على أنهم مجرد مخادعون.

٣,٣- مقاربة لينين العملية: التعين الذاتي والهيمنة

تحولت تعريفات لينين للأيديولوجيا إلى عقيدة مذهبية على يد الستالينية باعتبارها جزءًا من المذهب الماركسي - اللينيني الرسمي. إلا أن هذا التحول نحو المذهبية غطى على حقيقة أن لينين قد طور أيضًا نظرية عملية في الأيديولوجيا تركز على دورها الصراعي، وهو دور مختلف تمامًا عن وظيفتها باعتبارها مذهبًا سياسياً. فأثناء مرحلة المد الثوري بين ١٩٠٥ و١٩١٧، والتي كانت كذلك فترة ظهور الكتلة الديموقراطية الثورية ضد الحكم الأوتوقراطي، انزوى مفهوم "الإتيان بالأيديولوجيا الطبقية الاشتراكية من خارج العمال"، وفقد أهميته، وحل محله توجه نحو الجماهير وقدرتها على الفعل والتنظيم الذاتي.

لكن المفارقة هنا هي أن هذا المعنى للأيديولوجيا قد ظهر في مؤلفات لينين في الأعمال التي اختفى فيها مصطلح الأيديولوجيا وتوارى خلف مصطلح الهيمنة. ذلك لأن الرؤية الديموقراطية التي تبنتها الحركات المناهضة لأوتوقراطية القيصر الروسي عملت على تقوية التوجه نحو إقامة تحالفات واسعة وتوافقية[2]. فعن طريق مفهوم "الهيمنة" توجه لينين نحو قيادة الحركة من أجل الديموقراطية ضد القيصرية، ونحو تخليص الفئات المتحالفة من نزعاتها اللاديموقراطية والقومية، وظهر نفس التوجه أخيرًا أثناء نزاعه مع تروتسكي وبوخارين(*) Bukharin

---

(1) Marx 1845, p. 4.

(2) Cf. W.F. Haug 2004, p. 10.

(*) نيقولاي بوخارين (١٨٨٨ - ١٩٣٨)، قيادي ثوري روسي، وسياسي سوفييتي، وكاتب شهير في الفكر الماركسي.

في ١٩٢٠ و١٩٢١، وذلك من أجل إضفاء الديموقراطية على عمـل النقابـات[١]. وأثناء هذه الفترات كانت أنشطة لينين السياسية داخـل الـصراعات الأيديولوجيـة منصبة على تقوية وتنسيق الأنشطة ذاتية التنظيم للطبقة العاملة وقدرتها على بنـاء تحالفات مع الفلاحين والمفكرين التقدميين. وقد تولى القيام بهذه الأنشطة لا تحـت مسمى الأيديولوجيا بل بالأحرى، باعتبارها مسألة "هيمنة"، ويمكن اعتبار ذلك دلالة على أن مفهومه الصريح عن الأيديولوجيا والتي فهمها في الإطار النظري للنزعة الموضوعية والاختزالية الطبقية كانت بغير نفع في هذا السياق.

إن نظرية نقدية في الأيديولوجيا يمكنها بدورها المساعدة في فهـم ديناميـات وتشوه الثورة الروسية ثم فشلها النهائي. لقد كان أحد أهم التناقضات التي أصـابت المرحلة اللينينية للثورة وما بعدها هو التناقض القائم بين نقد الأيديولوجيا وتأسـيس أيديولوجيا جديدة. إن ما نقدته روزا لوكـسمبرج باعتبـاره "المركزيـة الفائقـة" ultracentralism، سار جنبًا إلى جنب مع السعي نحو تحطيم القـوى الأيـديولوجيا لروسيا القيصرية، وتنظيم المنظمات العمالية من أسفل. وفي المرحلة الأولى بعـد الثورة، حاول البلاشفة تبني مشروع راديكالي مضاد للأيـديولوجيا البورجوازيـة والقيصرية معاً، لكنهم حاولوا ذلك عن طريق ومن خلال الأشكال التراتبيـة التـي طوروها في صراعهم مع الديكتاتورية القيصرية. وكل ذلك كان يحدث في اقتصاد مُدمَّر، وفي غياب تراث ديموقراطي في روسيا، وفـي جـو الحـرب الأهليـة، وشيوعية الحرب، وتحت تهديد التدخل العسكري الغربي[٢]. لقد عبر لينين بطريقة

---

(1) Cf. Lenin 1960–70, Vol. 8, pp. 78–9, 82; Lenin 1960–70, Vol. 17, pp. 79–80; Lenin, 1960–70, Vol. 32, pp. 19 et sqq., 70 et sqq.

كان نزاع لينين الأساسي مع تروتسكي حول دور النقابات العمالية منصبًا على سؤال الهيمنة، أي، وبكلمات لينين، السؤال حول "كيفية التوجه للجماهير، وكسبها، والحفاظ على صـلة معهـا" .(Lenin, 1960–70, Vol. 32, p. 23)

(٢) عبر لينين عن القناعة العامة للثوار قبل وبعد ثورة أكتوبر بقوله: "من المـستحيل انتـصار الثورة البروليتارية دون دعم من ثورة دولية عالمية... إما أن تتشب الثـورة فـي الـبلاد

غير مقصودة عن التناقض بين هذا المنظور المواجه للأيديولوجيا البورجوازية من جهة والشكل التراتبي الأيديولوجي (لماركسية الحزب البلشفي من جهة أخرى)، عندما شدد على "تنظيم الوعي الطبقي والشعب العامل المتحد، الذي لا يعرف... إلا سلطة اتحاده". وسرعان ما أضاف إلى هذه السلطة "طليعة هذا الشعب الأكثر وعيًا بالطبقية والأجرأ والأثبت والأكثر ثورية"(١). إن الجزء الأول من عبارته يبدو عليه الابتعاد عن أي توجيه فوقي للحركة الثورية من خارجها، أما الجزء الثاني فقد أقام الحزب الطليعي باعتباره قوة أيديولوجية جديدة يمكن أن نصفها بطريقة إنجلز على أنها "قوة نشأت من داخل المجتمع، لكنها وضعت نفسها فوقه، وعزلت نفسها أكثر فأكثر عنه"(٢). وقد تعمقت المشكلة عن طريق الدمج بين الحزب المركزي وجهاز الدولة الأوتوقراطي، والذي كما لاحظ لينين في إحدى أخريات ملاحظاته (بتاريخ ٣٠ ديسمبر ١٩٢٢) "لقد أخذنا الكثير من روسيا القيصرية وعمدناه بزيت السوفييت"(٣). وقد كان تمرد كرونشتات(*) Kronstadt سنة ١٩٢١ والصراع الداخلي بين قيادات الحزب بعد موت لينين والقمع الستاليني التالي، أعراضًا تشير إلى أن هذا التناقض لا يمكن حله أو تجنبه. وتحت ظروف محلية ودولية مدمرة، فشلت المحاولات الثورية في تمكين الجماهير من الحكم الذاتي. ويمكننا وصف التأسيس الستاليني لدولة استبدادية سلطوية بكلمات إنجلز على أنها

الرأسمالية الأكثر تطوراً، فوراً أو على الأقل بطريقة سريعة، أو سننتهي [التجربة الثورية الروسية]" (Lenin 1960–70, Vol. 32, p. 480).

(1) Lenin 1960–70, Vol. 29, p. 423.

(2) Engels 1886, p. 269.

(3) Lenin 1960–70, Vol. 36, p. 605.

(*) تمرد ضد البلاشفة في مارس ١٩٢١، وكان آخر مراحل الحرب الأهلية الروسية، قاده بحارة وجنود ومدنيون في قاعدة كرونشتات بخليج فنلندا، وهي التي كانت تحمي مدينة بتروجراد (أو بطرسبرج أو لينينجراد) من ناحية الخليج. وكان التمرد سببًا لإرخاء لينين والبلاشفة للقبضة الحديدة على الاقتصاد الروسي وإدخالهم للسياسة الاقتصادية الجديدة التي تأسست على إعطاء شيء من الحرية للقطاع الخاص.

"اعتراف بأن هذا المجتمع... قد انقسم إلى نقائض لا يمكن حلها ولا يمكن لهذا المجتمع تجنبها"(١). وقد أدى هذا إلى "إعادة صياغة أيديولوجية واسعة النطاق للمجتمع السوفييتي" بآثار تعجيزية طويلة المدى(٢).

يقودني هذا المصير إلى التفكير في دمج لينين النقائضي بين دعوة راديكالية إلى استبدال اتحادات عمالية بالبناءات الحالية للدولة من أسفل إلى أعلى من جهة، ومن جهة أخرى دعوته لشكل فائق المركزية لحزب يندمج مع جهاز دولة سلطوي. إن تحليلنا النقدي للأيديولوجيا يجب ألا يقنع بالنقد الذاهب إلى طغيان التوجهات المركزية على طموحات ديموقراطية المجالس council – democracy. ففي مصطلحات النظرية الماركسية في الدولة (وبالتالي في النظرية الماركسية في الأيديولوجيا)، فإن المشكلة أعمق من ذلك، وتتعلق بالعلاقة بين هذين الجانبين، أو بمعنى أدق، بافتقاد الوساطة بينهما. وكما قال نيكوس بولانتزاس Nicos Poulantzas(*)، فإن الخط الذي كان يوجه لينين هو الإحلال السريع للديموقراطية المباشرة لمجالس العمال محل الديموقراطية التمثيلية الشكلية، لكن كانت هذه الدعوة ذاتها هي التي أنشأت نقيضها المركزي الدولتي(٣). إن مفهوم لينين عن العصف بجهاز الدولة واستبدال ديموقراطية العمال المباشرة بها، قد اعتمد على فهم اختزالي لمؤسسات الديموقراطية التمثيلية باعتبارها مجرد نتاج للبورجوازية: "الديموقراطية التمثيلية = الديموقراطية البورجوازية = ديكتاتورية البورجوازية"(٤). وما كان مفتقدًا في النظرية الماركسية في ذلك العصر هو استراتيجية جدلية لدمقرطة جهاز الدولة القائم عن طريق "الجمع بين الديموقراطية التمثيلية وتطوير

---

(1) Engels 1882, p. 269.

(2) Cf. PIT 1979, p. 25.

(*) (١٩٣٦ – ١٩٧٩)، مفكر ماركسي من أصل يوناني، عاش في فرنسا وانتمى لمدرسة ألتوسير في الماركسية البنيوية، واشتهر بكتاباته عن الدولة من منظور ماركسي.

(3) Poulantzas 1978, p. 252.

(4) Ibid.

أشكال قاعدية من الديموقراطية المباشرة المتمثلة في حركة الإدارة الذاتية movement of self-management "[1].

٤,٣ - الأيديولوجيا في فلسفة الدولة الماركسية - اللينينية

سيبدو من السذاجة اعتبار "اللينينية" تلخيصًا دقيقًا بجهة أو بأخرى لأفكار لينين، أو اعتبار "الماركسية - اللينينية" مجرد دمج للأفكار السياسية والفلسفية لماركس وإنجلز ولينين. إن نظرية نقدية في الأيديولوجيا أحرى بها أن تركز على نشوء تكوين أيديولوجي جديد أثناء التحول إلى الستالينية ثم انتصارها، وتحليلها باعتبارها تكوينًا سياسيًا وخطابياً. لقد كانت "الماركسية - اللينينية" نتاجًا لعملية تقنين مذهبية من أجل تأسيس فلسفة جديدة للدولة، والتي كانت بدورها جزءًا أصيلاً من الدمج بين حزب شيوعي مركزي وجهاز دولة أوتوقراطي استبدادي.

يمكننا العثور على العناصر الأولى المكونة للينينية أثناء مرض لينين الأخير، عندما تم عزله بحذر شديد عن العالم الخارجي[٢] ابتداءً من مايو ١٩٢٢، وضدًا على إرادته. وبعد وفاة لينين في يناير ١٩٢٤، تم منع نشر وصيته التي أوصى فيها بعزل ستالين من منصبه كسكرتير عام[٣]، وذلك عن طريق الثلاثي ستالين وزينوفييف Zinoviev وكامينيف Kamenev. كانت الجهود المبذولة من أجل تقنين اللينينية لا تزال محل نزاع في ذلك الوقت، كما كانت الصراعات على خلافة لينين غير محسومة. وفي أبريل ١٩٢٤ قدم ستالين سلسلة من المحاضرات في جامعة سفيردلوف Sverdlov، عن "أسس اللينينية"، حيث أعلن أن اللينينية "ليست تطبيقًا

---

(1) Poulantzas 1978, p. 260.

(٢) وفقًا لإسحق دويتشر، بدأت بدعة اللينينية من اللحظة التي رقد فيها ليني على سرير موته، أثناء الصراع الحامي بين تروتسكي والثلاثي ستالين وزينوفييف وكامينيف، نهاية ١٩٢٣ (Deutscher, 1979, p. 265).

(3) Cf. Daniels (ed.) 1984, pp. 149–50.

للماركسية على الظروف الخاصة بروسيا"، والأحرى تعريفها علــى نحــو أكثــر عمومية بأنها "ماركسية المرحلة الإمبريالية والثورة البروليتارية"، وباعتبارهــا نظريــة وتكتيك الثورة البروليتارية بعامة، أي باختصار، "التطوير الجديــد للماركـسية"[1]. وقد كان هذا الادعاء الشمولي لا يزال محل نزاع معلن من قبل زينوفييــف الــذي كان آنذاك رئيس اللجنة التنفيذية للدولية الشيوعية Comintern، والذي كان يُعرِّف اللينينية وفق خصائصها الخاصة المرتبطة ببلد متخلف وأغلبية من الفلاحين.

وقد استمرت عملية التقنين في خطوات مترابطة[٢]. كان جهاز الحزب تحــت سيطرة ستالين التامة منذ ١٩٢٥. وشهد العامــان التاليــان طــرد "التروتــسكيين" وأجنحة أخرى من المعارضة اليسارية، لكن فــي ١٩٢٨ – ٩، توجهــت عمليــة الإبعاد إلى المعارضة اليمينية كذلك، والملتفة حول بوخارين Bukharin وريكوف Rykow وتومسكي Tomsky، الذين حاولوا الحفاظ على سياسة لينــين الاقتــصادية الجديدة لسنة ١٩٢١ باعتبارها اقتصادًا مختلطًا (تكون على رأسه الدولة السوفييتية باعتبارها مسيطرة على المواقع العليا من الاقتصاد)[*] ، وسياســة فــي التحــالف الطبقي تضمن رضا الفلاحين. وفي الوقت نفسه، وعندما أدى تحول ستالين الضخم إلى تدمير العناصر المعتدلة في سياسات الهيمنة[٣]، وأحلت محلها سياسات شمولية مفروضة بالقوة، دخلت مجموعة جديدة من الأيديولوج الستالينيين المشهد، والــذين عُرِفوا بــ"بلاشفة الفلسفة الماركسية"، وذلك كي يتولوا عملية "دمج الفلسفة بالدولة"،

---

(1) Stalin 1924, pp. 72–3.

(٢) انظر تحليل جورج لابيكا للماركسية – اللينينية على أنها نتاج أيديولوجي للفلسفة الــستالينية (Labica 1984).

(*) وهي مشابهة للسياسة التي اتبعها الحزب الشيوعي الصيني منذ السبعينيات في التحول إلــى الاقتصاد الرأسمالي، مع احتفاظه بحق السيطرة على المراكز العليا للاقتصاد.

(٣) وبعد سنوات قليلة، (١٩٣٢–٤) سيحاول جرامشي التقاط تصور لينين عن الاقتصاد المختلط الجديد ويقوم بتنظيره باعتباره ميزانًا توافقيًا، حيث تحافظ المجموعة الحاكمة على هيمنتهــا بالقيام بتضحيات حزبية من أجل اقتصاد مستقل نــسبيًا (Gramsci 1975, Q13, §18; cf. Thomas 2009a, p. 235).

ولتحقيق الحلم الأفلاطوني القديم بالملك الفيلسوف[١]. وأدت محاكمات موسكو بين ١٩٣٦ و١٩٣٨ إلى إدانة وإعدام كل الحرس القديم للبلاشفة (وغيرهم كثيرون). وأدان المؤتمر الثامن عشر للحزب نظرية ماركس وإنجلز في زوال الدولة في المرحلة الاشتراكية باعتبارها "رأيًا ضارًا وخاطئاً"[٢]. وبنهاية الثلاثينيات لم تعد "الماركسية – اللينينية" سوى فلسفة من صنع الدولة ومن أجل الدولة، كاشفة عن "عقل الدولة" raison d'État[٣].

والمثير للملاحظة أن هذه الأدلجة الفلسفية كان لا يمكنها الاعتماد في شرعيتها على نقد ماركس وإنجلز للأيديولوجيا، ولا على تحليلاتهما السياسية العينية، ولا على عمل ماركس الأساسي "رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي". وبدلاً من كل ذلك أشارت أساسًا إلى محاولات إنجلز لتطوير فلسفة في الطبيعة، خاصة في مؤلفاته "ضد دوهرنج" (١٨٧٨) و"لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية" (١٨٨٦)، و"جدل الطبيعة" (١٨٧٣ – ١٨٨٣؛ والمنشور لأول مرة في ١٩٢٥). عمل ستالين على إعادة ترتيب وتعميم وتكثيف تأملات إنجلز حول الطبيعة وحولها إلى قوانين كلية للمادية الجدلية. وكانت النواة الصلبة لفلسفة الدولة الجديدة هي "الخصائص الأساسية" للمادية الجدلية، التي وضعها ستالين سنة ١٩٣٨، والتي تأسست في تعريفات متنوعة للطبيعة – باعتبارها كُلاً شاملاً متصلاً ببعضه، وباعتبارها حالة من الحركة الدائمة المتصلة، وحركة إلى الأمام وإلى الأعلى... من البسيط إلى المركب، ومن الأدنى إلى الأعلى، وصراع بين توجهات متناقضة[٤]. وطُبقت هذه المبادئ من ثم على العلوم الطبيعية، والتاريخ، بحيث اختُزلت "المادية التاريخية" إلى مجرد تطبيق للمادية الجدلية بالتعريف الستاليني[٥]. وكما لاحظ كريستيان لوزر، فقد تم "اختزال المادية الجدلية إلى أنطولوجيا للطبيعة وأقيمت

---

(1) Labica 1984, pp. 42 et sqq., 51.

(2) Labica 1984, p. 21.

(3) Labica 1984, p. 58.

(4) Cf. Stalin 1940, pp. 7 et sqq.

(5) Stalin 1940, p. 5.

باعتبارها فلسفة أولى". ومن خلال تطبيقها على التاريخ، فقد اتخذت وظيفة تـأمين "السياسات الستالينية عن طريق (قيامها بدور) المعرفة المطلقة"[١].

وهكذا عملت ماركسية كل من الاشـتراكية الديموقراطيـة للدوليـة الثانيـة والماركسية – اللينينية للكتلة السوفييتية على إعاقة مفهوم ماركس وإنجلز النقـدي للأيديولوجيا وقطع صلته بنقد الدولة، وأحلـت محلـه مفهومًـا واسـعًا ومحايـدًا للأيديولوجيا. ولم يؤثرهذا التحول العميق على فهم ستالين للأيديولوجيا وحسب، بل صار كذلك أحد الشروط الأيديولوجية المسبقة للستالينية. إذ يمكننا اكتشاف المفهوم المحايد للأيديولوجيا باعتبارها أفكارًا تعبر عن أي مـصالح طبقيـة فـي إحـدى النصوص المبكرة لستالين، وهو "الأناركية أو الاشتراكية" (١٩٠٦ – ٧)، والـذي بدأ بالتصريح بأنه في سياق كل صراع طبقي، فإن "كل طبقة توجهها أيديولوجيتها. فالبورجوازية لديها أيديولوجيتها – والمسماة بالليبرالية. والبروليتاريا أيـضًا لهـا أيديولوجيتها – وهذه هي الاشتراكية كما هو معروف"[٢]. وعلـى خلفيـة الـشرط التاريخي للصراع ضد النزعة السلطوية في روسـيا القيـصرية، ورث البلاشـفة وطوروا بحيوية خليطًا خاصًا من النزعة الاختزاليـة الطبقيـة، والنزعـة فائقـة التمركز (التي نقدتها لوكسمبرج) والسلطوية، والتي غطت على محـاولاتهم فـي تطوير سياسة تحالفات (طبقية من خارج البروليتاريا) وتأسيس سياسة فـي الحكـم الذاتي للسوفييتات وعملت على إحباط هذه المحاولات. وهذا مـا أمـد الـستالينية وفلسفتها الماركسية – اللينينية في الدولـة بالـشرعية التـي احتاجتهـا لتعريـف "الأيديولوجيا البروليتارية" من منظور المكتب السياسي لـ"حزب الطبقة العاملـة"، واضطهاد كل ما يناقض هذه الفلسفة على أنه انشقاق.

---

(1) Stalin 1940, p. 5.

(2) Stalin 1906–7, p. 297.

٥,٣- "العلاقات الأيديولوجية" في فلسفة ألمانيا الشرقية

ظلت تلك النزعة السلطوية سائدة حتى بعد الحقبة الستالينية، أثناء عصر اشتراكية الدولة المدارة بيروقراطياً، على الرغم من أن قمع الدولة السوفييتية صار أقل إرهاباً. أعاد أوفي ينز هوير Uwe-Jens Heuer النظر في جمهورية ألمانيا الديموقراطية في السبعينيات والثمانينيات، ووصل إلى استنتاج بأن الأرثوذكسية الماركسية اللينينة (التي تبنتها ألمانيا الشرقية آنذاك)، "لم يكن لديها أي مهمة أخرى سوى أن تأتي بأيديولوجيتها إلى الجماهير". وقد كانت القناعة السائدة آنذاك هي أن "الحزب يحوز تلقائيًا على الوعي الطبقي الصحيح والذي لا يعلو عليه الوعي الفردي لأكثر العمال ثورية"(١). وقد تم الحفاظ على هذا الوضع بنظام على رأسه دولة سلطوية ونخبة حزبية، تحميها أجهزة قمعية، خاصة "أمن الدولة" Stasi (state-security)، الذي نظر إلي نفسه على أنه درع وسيف الحزب، ومدعم أيديولوجيًا وبشرعية من الدور المهيمن لفلسفة الماركسية اللينينية. لكن هذه الهيمنة رغم ذلك لم تكن مطلقة. ففي جمهورية ألمانيا الديموقراطية، وخاصة في الفترة المتأخرة، حصلت قطاعات كثيرة من تخصصات العلوم الإنسانية على استقلال متزايد وثقة بالنفس في مواجهة الفلسفة الرسمية. وكانت تخصصات مثل الدراسات الأدبية قادرة جزئيًا على حماية فضاء حر للبحث النقدي في الأيديولوجيا(٢).

وعلى كلٍ، ففي كل المجالات التي ظهرت فيها سيادة فلسفة الدولة الرسمية، فقد فُهِمت الأيديولوجيا على المستوى العملي – السياسي على أنها بروباجاندا اشتراكية مضادة للحرب النفسية التي تشنها الإمبريالية الغربية؛ وعلى الجانب النظري، اعتُبِرت مهمة الأيديولوجيا الماركسية ردًا ماديًا على "السؤال الأساسي للفلسفة". وكان على كل بحث في الأيديولوجيا أن يثبت مصداقية القضية المسلمة الموروثة من ماركس، والذاهبة إلى أن "الوجود الاجتماعي" للناس يشرط وعيهم.

---

(1) Heuer 2007, p. 210.

(2) Cf. Barck and Burmeister (1977) and Schröder (Schröder et al. (eds.) 1974).

كان الرد المادي للماركسية اللينينية على أطروحة الأيديولوجيا باعتبارها أفكــارًا، هو مواجهتها بالبنية التحتية الاقتصادية – والتي تم النظر إليها وحدها علــى أنهــا تمثل البعد المادي – في مقابل الأيديولوجيا التي وصفت بمصطلحات فلسفة الوعي على أنها "نسق من الرؤى الاجتماعية تعبر عن مصالح طبقية"(١). وبــالنظر إلــى صياغة لينين للمسألة من حيث إن "العلاقــات الاجتماعيــة مقــسمة إلــى ماديــة وأيديولوجية"، يمكن للمرء توصيف هذه المقاربة على أنها منهج تقسيمي أو ثنائي. ذلك لأن ملاحظة الظواهر الأيديولوجية كانت محكومة بالسؤال الفلسفي حــول أي منها ينتمي إلى "الوجود المادي" وأي منها ينتمي إلى "الوعي الاجتماعي"، وكيــف يتصل هذان المجالان ببعضهما البعض. وقد أعلن الكتاب السوفييتي "أصول الفلسفة الماركسية اللينينية" (١٩٧٨) الآتي: "بصرف النظر عن الظاهرة التــي نتناولهــا، فيمكنها دائمًا أن توضع إما في المجال المادي (أو الموضوعي) أو فــي المجــال الروحي (أو الذاتي)"(٢).

دعونا نلق نظرة على مثال يبرهن على كيفية إعاقة هــذا النمــوذج الفلــسفي تطور البحث في الأيديولوجيا. في كتاب أدولف بــاور وزمــلاءه الــصادر ســنة ١٩٧٤، بعنوان "القاعدة والبناء الفوقي في المجتمــع" Basis und Überbau in der Gesellschaft، والذي طُبِع في ألمانيا الديموقراطية (الشرقية) وألمانيــا الاتحاديــة (الغربية) في وقت واحد، أعلن باور أن المنطلق المنهجي للدراسة هــو "انقــسام العلاقات الاجتماعية إلى مادية وأيديولوجية(٣). وفي حين أن العلاقات الأيديولوجية تشكلها العلاقات المادية، فإن هذه نتيجة منطقية للتطبيق "المادي للسؤال الأساســي للفلسفة"، حيث يتحدد مجال الوعي "بــالوجود الاجتمــاعي (المــادي)" للنــاس(٤).

(1) Buhr and Klaus (eds.) 1974, p. 504.

(2) Konstantinov et al. 1980, p. 17.

(3) Bauer et al. 1974, p. 19.

(4) Bauer et al. 1974, p. 26.

وفي الوقت نفسه، عرَّف مؤلفو الكتاب الأيديولوجيا على أنها "بناء فوقي" للمجتمع، بحيث يمكن للعلاقات الأيديولوجية أن تضم كلاً من "أشكال الوعي"، و"النظم الاجتماعية" التي يصير فيها الناس "على وعي بمصالحهم، ويشكلون أفعالهم"[1]. إن هذا التعريف الذي ألمح إلى توصيف ماركس للأشكال الأيديولوجية، يبدو أنه يتحدى الانقسام التقليدي بين المادي والفكري، أي إن هذه الأشكال ليست مجرد الرغم من ذلك، فإن هذه الإشارة (إلى أن الأيديولوجيا يمكن أن تضم نظمًا اجتماعية لا مجرد أفكار وأن وجودها ليس مجرد وجود فكري بل هو كذلك وجود مادي اجتماعي) كان لا يمكن لها أن تتطور، لأنه لم يكن (لدى مؤلفي هذا الكتاب ولا في المناخ الفكري العام للمعسكر الاشتراكي آنذاك) نظرية شرعية في الأيديولوجيا تسمح بفهم نظري لمادية هذه النظم الاجتماعية. وبما أن السؤال عن الأيديولوجيا قد أُخضِع مسبقًا تحت رؤية فلسفية (تبررها ثنائية المادي والفكري)، فقد اختُزِلت الأيديولوجيا إلى ظاهرة تخص "الوعي"، وبهذا الاعتبار صارت جزءًا من نظرية آلية في انعكاس المادي في الوعي باعتباره أفكارًا. وكل مقاربة حاولت التعامل مع الجوانب المادية من القوى والأجهزة الأيديولوجية واجهت المعضلة المنطقية الخاصة بالثنائيات التي لا يمكن التوفيق أو التوسط بينها وهي "الوجود المادي في مقابل الوعي"، و"البناء التحتي والبناء الفوقي". وبدلاً من التصريح بهذا التناقض والتخلي عن الثنائية الفلسفية "الوجود في مقابل الوعي"، قرر المؤلفون تحويل معنى "المادي" بحيث يترادف مع "الاقتصادي": فقد نظروا إلى العلاقات المادية على أنها علاقات الإنتاج[2].

ونتيجة لهذا المنهج التقسيمي الحاد في فصل العلاقات المادية عن الأيديولوجية، فُصِلت "القاعدة الاقتصادية" عن دور الوعي في تأسيسها، ورُبِط الأيديولوجي بالوعي بعامة في أحيان، وبالبناء الفوقي كله في أحيان أخرى. وقد

---

(1) Bauer et al. 1974, p. 23.

(2) Bauer et al. 1974, p. 16.

كان كلا النوعين من الربط عموميًا للغاية، وبذلك فقد هذا الـربط التركيـز علـى السؤال الأساسي في نظرية الأيديولوجيا والمتعلق بأي الأشكال في "البنية الفوقيـة" وفي "الوعي الاجتماعي" تسهم في الخضوع الطوعي لعلاقـات الهيمنـة، وبـأي طريقة. أدرك بعض الباحثين أن "مظاهر معينة لا يمكن تمييزها إلى مادية خالصة ومثالية خالصة"(١)، وأن فكرة الأيديولوجيا باعتبارها "نتاجًـا لانعكـاس الـشروط المادية في الوعي" ليست دقيقة لفهم المراحل الوسيطة بين المادي والمثالي(٢). لكن لم تؤدِ هذه البصائر إلى تجديد في نظرية الأيديولوجيا. فقد ظلت النقاشـات محـصورة في الثنائية المسبقة بين المادي والمثالي ومن ثم نزعت إلى الاهتمام بالجزئيات.

وكما حدث في مجالات أخرى في العلوم الاجتماعية، فقد البحث فـي ألمانيـا الديموقراطية (الشرقية) الصلة مع التطورات الحديثة في نظريـات الأيـديولوجيا الماركسية التي قام بها أمثال ألتوسير وبورديو فـي فرنـسا، وسـتيوارت هـول في المملكة المتحدة، و"مشروع نظريـة الأيـديولوجيا" Projekt Ideologietheorie في ألمانيا الغربية. وبدلاً من تنظيم مناظرة نظرية حول هذه المقاربـات الجديـدة، حرمت السلطات المتولية أمر الماركسية – اللينينية باحثي ألمانيا الديموقراطية من الاطلاع على الأدبيات "الغربية" في هذا الحقل. بل إنها فـي مواجهـة "مـشروع نظرية الأيديولوجيا" شنت حملة بروباجاندا صورت المـشروع علـى أنـه نـوع مغرض من "الأيديولوجيا البورجوازية" متنكر في صورة خطاب ماركـسي، وقـد أدت الحملة إلى طرد أعضاء عديدين من "حزب الوحدة الاشتراكية" فـي بـرلين الغربية(٣) Sozialistische Einheitspartei West berlin – SEW. ومن المفارقات أن

---

(1) Rogge 1977, p. 1373.

(2) Dold 1979, p. 746.

(٣) بعد انهيار الكتلة الشرقية، تمسك إريك هان Erich Hahn بالصيغة القديمة للأيديولوجيا وكأن شيئًا لم يحدث. وكان هان قد أدى دورًا محوريًا في تعريف الإطار الـشرعي للماركـسية اللينينية في ألمانيا الشرقية وفي الحملة ضد "الهراطقة". وبعد أن اعترف بأنه لم يقدِّر "نطاق" النظريات الجديدة في الأيديولوجيا لألتوسير وبورديو ومشروع نظرية الأيديولوجيا، أصـر على أن "التمييز الإبيستيمولوجي بين المادي والمثالي" يجب أن يكون أصل كل مفهوم عـن الأيديولوجيا (Hahn 2007, pp. 88, 90).

المفهوم المحايد للأيديولوجيا كان هو الذي توافق مع التصور "الغربي" السائد، والذي تأثر بعلم اجتماع معرفة متحرر من القيمة، والذي وفقًا لكارل مانهايم أحد مؤسسيه، استند على تسوية الأيديولوجيا بالفكر الإنساني بعامة(١). إن التسوية بين مفهوم الأيديولوجيا من جهة، والفكر والإدراك بوجه عام من جهة أخرى، كان إحدى الاستراتيجيات الثقافية في الأكاديميا البورجوازية لإحباط التحدي الذي مثلته نظرية ماركس وإنجلز في الأيديولوجيا وإحالتها للتقاعد، أي بنزع النصل النقدي الحاد من مفهوم الأيديولوجيا عند ماركس عن طريق تعميمه الزائد(٢). وقد ظهر اتجاه مثيل أيضًا في "الماركسية – اللينينية".

لم تستطع المقاربة الماركسية – اللينينية التقاط الطابع الخاص لعملية تكوين الأشكال الأيديولوجية (من حيث إنها مادية وفكرية في وقت واحد)، وقامت بإضفاء صفة سحرية على فاعليتها. وعلى الرغم من الإشارات المتكررة إلى "الصراع الطبقي الأيديولوجي"، فلم يكن من الممكن لأي نظرية حول هذا الصراع أن تتطور (في الكتلة الشرقية)(٣). لقد فقدت أيديولوجيا الماركسية اللينينية "كل صلة بالعلم الاجتماعي والوعي الجماهيري، ومن ثم صارت غير قادرة على تحقيق الهدف الذي أقيمت من أجله، وهو تولي قيادة الصراع الطبقي الأيديولوجي"(٤). إن الدرس

---

(١) وفقًا لمانهايم الذي حاول تصفية نظرية الأيديولوجيا (الخاصة بلوكاتش أساسًا) إلى علم اجتماع للمعرفة، فإن "فكر كل الفئات الاجتماعية وفي كل العصور هو ذو طبيعة أيديولوجية"، لأنه كان يتحدد بشروط سياقية من حياة كل فئة Seinsgebundenheit، كما "بعنصر منظوري بصفة جوهرية perspectivistic element" (Mannheim 1997, pp. 69, 266–7). [ويعني العنصر المنظوري، أن فكر كل فئة أو طبقة يتحدد بموقعها في النظام الاجتماعي، ذلك الموقع الذي تنظر منه إلى مجمل المجتمع، فكل فئة تنظر إلى المجتمع من موقعها هي، وموقعها يشرط طبيعة نظرتها ومن ثم فكرها كله. المترجم].

(2) Cf. Hauck 1992, p. 20.

(٣) انظر النقد الذي وجهه "مشروع نظرية الأيديولوجيا" [للماركسية – اللينينية ولعلم اجتماع المعرفة الأكاديمي الغربي] (PIT 1979, pp. 83, 87, 91).

(4) Heuer 2007, p. 210.

الذي يجب تعلمه من انهيار الكتلة الشرقية يمكن صياغته على مستويين: الأول، هو أن إدارة المجتمع المدني من أعلى وبوسائل بيروقراطية وقمعية، بدلاً من المساعدة في تطوير هيمنة اشتراكية من أسفل، يؤدي على المدى الطويل إلى نـــزع خطيـــر للهيمنة الاشتراكية يسفر عن شلل تام في المجتمع؛ وثانياً، عندما تخضَع النظريـــة الماركسية في الأيديولوجيا للجنة مركزية لحزب شيوعي ولرؤية ميتافيزيقية خاصة بهذا الحرب، تفقد هذه النظرية وظيفتها الحيوية باعتبارها تحليلاً نقديًا للاغتـــراب، ومن ثم لا تستطيع الإسهام في التغلب على أي أفكار أيديولوجية مضادة.

الفصل الرابع

مفهوم الأيديولوجيا من لوكاتش إلى مدرسة فرانكفورت

بعد الحرب العالمية الأولى كان فكر لوكاتش هو الوحيد الذي واجه التهميش الذي تعرض له مفهوم ماركس وإنجلز النقدي عن الأيديولوجيا، من قِبَل الماركسية الحزبية الرسمية لكل من الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني واللينينية. وعندما نشر لوكاتش كتابه "التاريخ والوعي الطبقي" History and Class Consciousness سنة ١٩٢٣، لم يكن يعرف كتاب ماركس وإنجلز "الأيديولوجيا الألمانية"(*). وبذلك بدأ من نقد ماركس للصنمية السلعية وصنمية رأس المال، وقام بتوسيعه إلى نقد شامل لـ"التشيؤ" reification. وقد صار لوكاتش إحدى الشخصيات النادرة التي استطاعت التأثير على الاتجاهين الأساسيين في الماركسية، أي على الماركسية اللينينية الشرقية، وذلك النوع من الماركسية "الغربية" الذي تأثر بمدرسة فرانكفورت.

كان لوكاتش ممثلاً رائدًا للتيار اليساري داخل الشيوعية الدولية، ولذلك هاجمه لينين سنة ١٩٢٠، الذي نقد ماركسيته لكونها "تقف عند حدود اللفظ"، ولا "تقدم أي تحليل عيني لأوضاع تاريخية محددة ومعينة"(1). وفيما بعد، تراوحت مواقفه على الدوام بين ما أطلق عليه " أرثوذكسية الماركسية – اللينينية" من جهة، والانشقاق عنها من جهة أخرى. وعلى الرغم من تَعرُّضه لنقد متواصل من مثقفين حزبيين

(*) إذ لم يُنشر بالكامل إلا سنة ١٩٣٢.

(1) Lenin 1960–70, Vol. 31, p. 165.

في ألمانيا الشرقية(١)، إلا أن تطور الإبيستيمولوجيا والنظرية الأدبية هناك كان مدينًا لتأثيره. وكانت الحدود بين نقده للأيديولوجيا البورجوازية والمفهوم المحايد للأيديولوجيا غير محددة المعالم لديه، بحيث أدخل بعض أنصار المفهوم الماركسي اللينيني العام للأيديولوجيا باعتبارها وسيطًا في التعبير عن المصالح الطبقية مفهوم لوكاتش عن التشيؤ ووظفوه باعتباره جزءًا من نقدهم للأيديولوجيا "البورجوازية"(*).

سوف ألزم نفسي هنا بالبحث في خط عام يمتد من كتاب "التاريخ والوعي الطبقي" للوكاتش إلى مدرسة فرانكفورت. وعلى الرغم من ذلك، فسوف يتضح من سياق الدراسة أن هذا الخط لم يكن مستقيمًا على الدوام، بل تعرض للانقطاع في جهات كثيرة. فمن جهة أولى، توصل هوركهايمر وأدورنو إلى استنتاج بأنه بعد التجارب التاريخية للفاشية و"صناعة الثقافة" الأمريكية، فلا يمكن لنظريتهما النقدية الاستمرار في استخدام مفهومهما عن الأيديولوجيا الذي قاما بصياغته بإيحاء من لوكاتش. ومن جهة ثانية، وبعد أن ساوى هابرماس بين الأيديولوجيا والتقدم التقني، تخلي عن مفهوم الأيديولوجيا وأنكر مبحث نقد الأيديولوجيا باعتباره مشروعًا ضد الحداثة. وسوف أنهي بنبذة عن نقد فولفجانج فريتس هاوج Wolfgang Fritz Haug للإستطيقا السلعية Commodity Aesthetics، والتي بدأت أيضًا بتحليل ماركس للشكل السلعي، وكانت في تقديري بديلاً ممكنًا لكل من نقد أيديولوجيا التشيؤ ذي النزعة الشمولية من جهة (لوكاتش)، والتخلي الكامل عن المفهوم النقدي للأيديولوجيا من جهة أخرى (مدرسة فرانكفورت في مرحلتها المتأخرة وهابرماس).

---

(١) نقد إريك هان لوكاتش لكونه يبالغ في أهمية البعد الذاتي ومن ثم يقف في مواجهة المادية (Hahn 1974, p. 130). ووفقًا لهان، فإن نظرية لوكاتش في الوعي الطبقي "مقاربة مثالية" ادعت أن الوعي هو نتاج ذاته (Hahn 1974, pp. 133 et sq.).

(*) وبذلك اعتبروا مقولة "التشيؤ" خاصة بالوعي البورجوازي وحده دون الوعي الاشتراكي.

١,٤- جورج لوكاتش: الأيديولوجيا باعتبارها تشيؤاً

على الرغم من أن لوكاتش قد اتبع في أحيان كثيرة الاستخدام اللينيني لمفهوم محايد للأيديولوجيا(١)، فإنه طور نظريته في الأيديولوجيا في الأساس من "ظاهرة التشيؤ الأيديولوجية"(٢). وهو بذلك حاول تفسير هزيمة الثورة الاشتراكية في الغرب بعد الحرب العالمية الأولى باعتبارها نتيجة للتشيؤ، والذي عن طريقه ظهرت الرأسمالية باعتبارها أمرًا محتومًا لقطاعات كبيرة من الطبقة العاملة. وتبعًا لذلك فقد حدد هدف النظرية الثورية باعتباره "تحطيم وهم أزلية المقولات(*)"(٣).

استخدم ماركس نفسه مفهوم "التشيؤ" Verdinglichung في المجلد الثالث من "رأس المال" وفي سياق نقده لـ"الصيغة الثالوثية Trinity Formula"(٤). لكن معنى المفهوم كان متضمنًا في الفصل الخاص بالصنمية السلعية في المجلد الأول، حيث فسر ماركس "الطابع الغامض" للشكل السلعي بخاصية أنه "يعكس الخصائص الاجتماعية لعمل الناس باعتبارها الخصائص الموضوعية لمنتجات عملهم... ليس هناك سوى علاقة اجتماعية معينة بين الناس أنفسهم والتي تتخذ بالنسبة لهم الشكل الغامض لعلاقة بين الأشياء"(٥). ومن هذه الفقرة تحديدًا قام لوكاتش بصياغة تصوره عن "التشيؤ" باعتباره عملية "يصير فيها نشاط الإنسان ذاته، وعمله، شيئًا موضوعيًا مستقلاً عنه، شيئًا يسيطر عليه بفضل استقلالية زائفة غريبة عنه" استقلالاً ذاتيًا وموضوعيًا في وقت واحد(٦). ويبدو إلى الآن أن تحليل لوكاتش يتفق مع ما وصفه ماركس على أنه "أشكال الفكر الموضوعية" للإنتاج السلعي الرأسمالي (انظر الفقرة ٢,٢).

---

(1) For example Lukács 1971, p. 70.

(2) Lukács 1971, p. 94.

(*) التي تبرر بها الرأسمالية شرعيتها، مثل الحرية والعدالة والمساواة والفردية.

(3) Lukács 1971, p. 14.

(4) Marx 1981, pp. 969, 1020.

(5) Marx 1976, pp. 164–5.

(6) Lukács 1971, p. 87.

لكن ما يفرق مفهوم لوكاتش عن التشيؤ عن تحليل ماركس للصنمية fetishism، هو أن مفهوم لوكاتش قد قُدِّم على أنه "مقولة عامة للمجتمع ككل"(١). وباستخدام هذه المقولة حسب لوكاتش، فيمكننا الكشف عن كل "المشكلات الأيديولوجية للرأسمالية وكيفية سقوطها"، ولأن الصنمية السلعية "تغزو المجتمع بكل جوانبه"، فكل المشكلات ترجع إليها أساسًا، كما أنه ليس هناك حل لكل مشكلات المجتمع إلا أن يكون "حلاً لمعضلة بنائه السلعي"(٢). كان الطابع الشمولي للتشيؤ عند لوكاتش نتاجًا لدمجه بين تحليل ماركس للصنمية ومفهوم ماكس فيبر عن "العقلنة الصورية" formal rationalisation، والتي تم النظر إليها باعتبارها تزايدت حتى حولت المجتمع والدولة معًا إلى "قفص حديدي" من العبودية(٣). ومن "الظاهرة الأساسية في التشيؤ"(٤)، اشتق لوكاتش "المستويات الأخرى الأكثر تشيؤًا في الوعي الاجتماعي وتميز العلاقات بين هذه المستويات باعتبارها "تناظرًا" و"تعبيرًا"(٥). إن الافتراض الكامن تحت هذا النموذج في التعبير هو أن "بنية التشيؤ تمد بجذورها على نحو أعمق، وأكثر حتمية، وأكثر حسمًا في وعي الناس"(٦).

---

(1) Lukács 1971, p. 86.

(2) Lukács 1971, pp. 83–5.

(3) Weber 1930, p. 181.

وصف فيبر من خلال مصطلح "العقلنة الصورية" النظام اللاشخصي والطابع اللاشخصي الصوري للسيطرة البورجوازية الحديثة (Weber 1978, pp. 215, 225)، والذي يكشف عن نفسه على مستويات عديدة: على المستوى الاقتصادي باعتباره النظام الحديث لرأسمالية السوق، وعلى مستوى سياسة الدولة باعتباره إدارة بيروقراطية، وعلى المستوى الأخلاقي باعتباره "نزعة زهد بروتستانتية"، مكونة أساسًا من الكالفينية البيوريتانية والنزعة التقوية للمذاهب البروتستانتية (cf. Rehmann 2013a, 95 et sqq., 209–11).

(4) Lukács 1971, p. 94.

(5) Cf. Lukács 1971, pp. 46 et sqq., 95, 97.

(6) Lukács 1971, p. 93.

وفي اختلاف عن فيبر، فسر لوكاتش عملية العقلنة الحديثة من موقف التايلورية Taylorism، أي من العقلنة الخاصة بالإنتاج الصناعي نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتي نظَّر لها فريدريك تايلور Frederic W. Taylor. والذي ميز الرأسمالية الحديثة هو التناقض بين العقلانية الأداتية instrumental rationality (Zweckrationalität)، التي سادت في قطاعات معينة من النظام، ولاعقلانية العملية الإنتاجية كلها والقائمة على فوضوية السوق[1]. ومن هنا اشتق لوكاتش الأثر الأيديولوجي للسلبية العامة المنتشرة في المجتمع كله: إذ تصير توجهات الناس كلها مجرد توافق مع ما هو قائم، فهم "لا يتجاوزون مجرد الحساب الدقيق للتوابع الممكنة للأحداث (وهي القوانين التي يجدونها جاهزة أمامهم)... دون أن يقوموا بأي محاولة للتدخل في هذه العملية بإيجاد "قوانين" أخرى[2]. وابتداءً من كانط، اتصف الفكر البورجوازي بثنائية بين "الطوعية" voluntarism، والقدرية fatalism. ويتم اختزال نشاط الناس إلى "استغلال... بعض القوانين الفردية من أجل مصالحهم الشخصية"[3].

ومن المؤكد أن الهدف الهام لأي نظرية نقدية في الأيديولوجيا أن تنظر في الطرق التي تتصل بها "أشكال الفكر الموضوعية" المشيأة للإنتاج السلعي الرأسمالي بالتوجهات الإذعانية والقدرية في مجالات أخرى من المجتمع البورجوازي. لكن ما كان إشكاليًا في مقاربة لوكاتش هو الطريقة التي أدرك بها هذه الصلة باعتبارها وحدة متجانسة، دون أي انقطاعات أو تناقضات. فقد رأى تيري إيجلتون في فهم لوكاتش للأيديولوجيا "نزعة ماهوية معينة... تختزل تنوعات الآليات والآثار الأيديولوجية إلى سبب متجانس"[4]. وبالنسبة لألتوسير، فإن هذا

(1) Lukács 1971, p. 102.

(2) Lukács 1971, p. 98.

(3) Lukács 1971, p. 135.

(4) Eagleton 1991, p. 87.

التفسير ينتمي إلى الشكل الهيجلي في التفكير باستخدام مقـولات كليانيـة، والتـي واجها بحدة مع المفهوم الماركسي عن الأيديولوجيا: ففـي حـين تأخـذ الطريقـة الهيجلية في التفكير مفهوم "الكلية" totality باعتباره جوهرًا مفردًا يكمن خلف تنوع ظاهراته، فقد صاغت الماركسية "الكلية" على أنها كل بنيوي مركب، ببنية بـدون مركز(١). إن نموذج لوكاتش عن ظاهرة التشيؤ دائمة التوسع والانتشار، تناقض مع ما وصفه إرنست بلوخ على أنـه عـدم تـزامن Ungleichzeitigkeiten التطـور الاجتماعي(*)، المتمثل على سبيل المثال في تواجد أشكال من السيطرة الرأسـمالية والسابقة على الرأسمالية في وقت واحد(٢)؛ كذلك عمل نموذج لوكاتش على تنحيـة ما في الوعي اليومي من تناقض وعدم تجانس (الحس المـشترك بـالمعنى الـذي قصده جرامشي).

وبصرف النظر عن عزل لوكاتش نفسه عن النزعة الاقتـصادية للماركـسية المبتذلة economism، فإن تفسيره كان كاشفًا عن نزعة اقتصادية لا تعترف بواقعية الظاهرة الأيديولوجية واستقلالها النسبي (عن الاقتصاد): فقد ظهر الانـدماج فـي المجتمع البورجوازي على أنه يَنْتُج بطريقة آلية عن الصنمية الـسلعية وإشـعاعها على المجتمع كلـه، دون الحاجـة إلـى قـوى أيديولوجيـة أو أجهـزة مهيمنـة أو أيديولوجيين أو ممارسات وطقوس أيديولوجية تقوم بهذا الاندماج. كما يمكن أن نجد تبسيطًا مثيلاً لديه (لكيفية عمل الأيديولوجيا) بالنظر إلى فحصه الشامل لظاهرة السلبية الشاملة لدى الجماهير. إن تحليلاً لتوجهات الناس الإذعانية فـي علاقتهـا بعمل المجتمع كله كان بلا شك موضوعًا هامًا في نظريته النقدية في الأيديولوجيا.

---

(1) Cf. Althusser 1979, pp. 193 et sqq.

"إن الكلية الهيجلية هي التطور المغترب لوحدة بسيطة، لمبدأ بسيط... التجلي الذاتي لهـذا المبـدأ البسيط، والذي يدوم عبر كل تجلياته". والاختلافات "يتم نفيها بمجرد توكيدها: ذلك لأنهـا ليـست سوى لحظات للمبدأ الداخلي البسيط للكلية" (Althusser 1979, p. 203).

(*) هذا الوصف يتشابه للغاية مع نظرية سمير أمين في التطور اللامتكافئ.

(2) Bloch 1990, pp. 97 et sqq.

لكن إعطائه تقييمًا عاليًا لسلبية كاملة للمجتمع كان مجردًا للغاية، وأبخس من قـدرة المجتمع البورجوازي على إطلاق أنشطة حرة متنوعة، حتى ولو كانـت مـسبوقة بسيطرة أشكال أنانية في إطار ما أسماه ماكفيرسون(*) "النزعةالفردية الاسـتحواذية" possessive individualism. إن أبسط عمليات البيع والشراء تتضمن أنشطة كثيفـة من الإقناع والمساومة والفصال، وكذلك تخمين أو إبراز الرغبـات الاسـتهلاكية للمشتري، إلخ. ولا يمكن لهذه الأنشطة أن يتم إدراجها تحت عنوان "الإذعان"، بـل يمكن توظيفها... كما تبرهن الليبرالية الجديدة، باعتبارها آليات حـشد أيديولوجيـة فعالة. إن تأثير الأيديولوجيا باعتبارها خضوعًا طوعيًا يقدم نفسه على أنه تـشكيلة تناقضية لممارسات الحياة اليومية، والتي من خلالها وعن طريقها يـشتغل النـاس على إخضاع أنفسهم بأنفسهم، مقدمين هذا الإخضاع على أنه العادي والطبيعـي(1). أما اختزال هذه التشكيلة إلى مجرد تعبير عن الصنمية السلعية فهو يمحـو أنمـاط فعلها وممارستها الاجتماعية.

وعن طريق تحويل نقد ماركس للصنمية (إلى نقد شـامل لمجمـل المجتمـع البورجوازي)، سعى لوكاتش نحو دفن ممارسات الناس الاجتماعية الفعليـة تحـت مفهوم التشيؤ. لكن كيف يمكنه بعد ذلك أن يُنظِّر لأي تغير أساسي في المجتمـع؟. إن الثورة البروليتارية التي أراد أن يساعد في نشوبها عن طريق نقده للأيديولوجيا، كان من المتوقع منها الكشف عن نفسها باعتبارها تحولاً من وضـع البروليتاريـا باعتبارها موضوعًا أو شيئًا خاضعًا لتحكم قوى غريبة عنها، إلى الـوعي بـذاتها باعتبارها الأساس الحقيقي للمجتمع. وعلى العكس من الطبقـات الوسـطى، فـإن البروليتاريا لا يمكن أن تكون واهمة بأنها مسيطرة على حياتها، بل كانت مجبـرة دائمًا على أن تنظر إلى نفسها على أنها "الموضوع السلبي لكل مـا يحـدث فـي

(*) كروفـورد بـرو ماكفيرسـون C. B. Macpherson عـالم سياسـة ومفكـر كنـدي (١٩١١ – ١٩٨٧).

(1) W.F. Haug 1993, p. 227.

المجتمع"، وضحية "لعبودية بدون حدود"، يتم تُدمَج "باعتبارها موضوع العملية الإنتاجية الخالص والخام"(1). لكن ما إن تكتشف البروليتاريا وضعها باعتبارها موضوعًا أو شيئاً، فسوف تظهر أبيستيمولوجيا جديدة "تدفعها عن سلبيتها التامة"(2). وبمجرد ما أن تفهم البروليتاريا حالتها الموضوعية المباشرة هذه على أنها نتاج لوسائط كثيرة، فسوف "تبدأ الأشكال الصنمية من النظام السلعي في التحلل"، وسوف يتضح أنه من وراء النزعة الكمية لهذا النظام يكمن العمل الحي الكيفي(3). إن الطابع السلبي الخالص في حياة العمال (أي وجودهم باعتبارهم موضوعات سلعية(*))، "يصير بذلك هو النقطة التي يأتي هذا البناء إلى وعيهم ذاتيًا، ومن ثم يمكن أن يتم كسره بالممارسة"(4). هذا الطابع المباشر (لوعي البروليتاريا بذاتها على أنها مجرد موضوع أو شيء) يتم تجاوزه "بسعي نحو (فهم البروليتاريا باعتبارها هي) المجتمع في كليته"(5).

لقد ألحق لوكاتش أهمية مبالغ فيها بدور الفهم النظري لصنمية السلع في التخلص من تأثيرها؛ إذ اعتقد أنه بمجرد فهم الآثار السلبية للصنمية يتم التخلص منها، وكان في ذلك في تناقض حاد مع ملاحظة ماركس الحذرة أن الاكتشاف العلمي للصنمية السلعية لا يزيل أبدًا تأثيراتها الغامضة المستمرة، والتي لا تمثل مجرد قلب وهمي بل قلبًا حقيقيًا وقويًا في المجتمع البورجوازي (انظر أعلاه فقرة ٢,٢,٢). إن التحول الجدلي في وضعية البروليتاريا من كونها مجرد موضوع إلى ذات ثورية يظهر لدى لوكاتش على أنه منقطع الصلة عن الخبرات الصراعية

---

(1) Lukács 1971, pp. 165–6, 168.

(2) Lukács 1971, p. 168.

(3) Lukács 1971, pp. 168–9.

(*) من حيث إن عملها هو سلعة تباع وتشترى ويكون لها سعر يخضع لآليات السوق من عرض وطلب ومساومات.

(4) Lukács 1971, p. 172.

(5) Lukács 1971, p. 174.

الفعلية في أماكن العمل، وفي المؤسسات والثقافات اليومية(*). أما السؤال عن أين وكيف يظهر التشكل الأيديولوجي العيني الذي يمكن أن يتحقق عبره هذا التحرر، فيبقى غير مطروح، كما لو كان هذا التحرر حدثًا يقتحم التاريخ من خارجه بطريقة أخروية(١). ووفقًا لجيرهارد هاوك Gerhard Hauck، يكشف مفهوم لوكاتش عن تحرر البروليتاريا باعتباره يتحقق عن طريق "هوية الفاعل وموضوع الفعل في التاريخ" عن "توجه مسيحاني – أسطوري"(٢). إن تشكل الوعي الطبقي البروليتاري يبدو مع لوكاتش أنه يحدث على مستوى الفكر الخالص، ويفترض أن دور المثقف الماركسي يتأسس في الكشف للعمال عن حقيقة أن وجودهم يتأسس في وجود شيئي. إن ما ألحقه النقاد بكتاب ماركس وإنجلز "الأيديولوجيا الألمانية" يبدو منطبقًا وبمبررات أقوى على لوكاتش: فنقد الأيديولوجيا عنده تم اختزاله إلى مجرد تنوير عقلي.

لكن لماذا لا يؤدي هذا التنوير العقلي لحالة المرء الشيئية إلى تقوية التوجه نحو الإذعان والسلبية؟ يمكن للمرء أن يعتقد أن نقدًا منشطًا وتمكينيًا يحتاج إلى اكتشاف العناصر الفاعلة في الحياة اليومية والوعي العام والذي يساعد على تطوير فاعلية المرء ومن ثم يشكل دعمًا لأمل واقعي في تغير شامل(٣). لم يطرح لوكاتش على نفسه مثل تلك الأسئلة لأنه تبنى نظرية في الوعي الطبقي مصابة بثنائية بين أشكال "تجريبية" من الوعي الطبقي وما أسماه "الوعي الطبقي المُلحق" imputed

---

(*) وكل ما فعله لوكاتش هو أنه أكد على أن تحرر البروليتاريا يأتي بمجرد ما أن تعي بوضعها المشيأ وباعتبارها موضوعًا للتحكم والسيطرة.

(١) وفي هذا السياق فمن الممكن مقارنة مفهوم لوكاتش "الأخروي" عن الثورة بثنائية آلان باديو Alain Badiou المجردة في "الوجود" و"الحدث" (cf. Badiou 2005).

(2) Hauck 1984, p. 66.

(٣) أقر لوكاتش أن "إنسانية البروليتاري وروحه لا تتحول إلى سلع"، لكن يظل هذا الإقرار مجرد تأكيد غير مبرر يناقض تأكيده الشامل على أن التشيؤ قد وصل إلى أعماق النفس (Lukács 1971, p. 172).

zugerechnet))، وهو الوعي الذي "يمكن" أن يحصل عليه أعضاء طبقة ما إذا "فهموا" وضعهم الطبقي الموضوعي. وبكلمات لوكاتش، فإن الوعي الطبقي الحقيقي أو الموضوعي لا هو بمجموع ولا هو بمتوسط ما يفكر فيه أو يشعر به الأفراد الذين يشكلون طبقة، بل بالأحرى يتأسس في "ردود الأفعال المناسبة والعقلانية الملحقة بوضع اجتماعي معين في العملية الإنتاجية"(١). وسوف يشرح فيما بعد (في مقدمته الجديدة لطبعة سنة ١٩٦٧) أنه كان يقصد "نفس ما قصده لينين عندما أكد... على أن الوعي الطبقي الاشتراكي... يجب أن يتم زرعه في العمال من خارجهم"(٢). إن مفهومه عن الوعي الطبقي "الملحق" بالعمال مصاب بنفس الضعف الذي أصاب المقاربة التربوية لكاوتسكي ولينين (انظر أعلاه فقرة ٢,٣). إن مثقف لوكاتش النقدي، والذي ببصيرته في الكل الاجتماعي اعتبره قادرًا على اتخاذ هذه القرارات، صار مختفيًا في نظريته: إذ يظهر أنه "ليس هو الذي يعبر عن شيء ما، بل إن التاريخ هو الذي يتم التعبير عنه من خلاله، مثلما يتحدث الإله بنبوءة من خلال فم الكاهن... وعن طريق التنحي بتواضع خلف مسيرة التاريخ، يصير صوت المثقف صوت الحقيقة التي لا شك فيها"(٣). وفي مواجهة جماهير سلبية مستسلمة، يمكن للمثقفين النقديين تولي مهمة الكشف عن "الحقيقة" حول الأوضاع الاجتماعية. ويبدو أن ملاحظة ماركس في الأطروحة الثالثة حول فويرباخ قد تم نسيانها، والتي يقول فيها: "إن المعلم نفسه يجب أن يتعلم"(٤). لكن تصور لوكاتش النخبوي عن دور المثقف سيؤثر في النظرية النقدية الغربية بطريقة ليست مختلفة عن أسلوب لينين في "زرع" الوعي الطبقي في العمال من خارجهم، والتي أثرت على الماركسية – اللينينية في الشرق. وفي حالة لوكاتش فإن الفجوة بين الوعي

---

(1) Lukács 1971, p. 51; cf. Lukács 1971, p. 323.

(2) Lukács 1971, p. xviii.

(3) PIT 1979, p. 57.

(4) Marx 1845, p. 4.

الطبقي التجريبي والمزروع[١]، يمكن بسهولة أن يُملأ بالمفهوم اللينيني عن الحزب الطليعي، والذي كان موجهًا بصورة مثالية عن الحزب الشيوعي الـذي لـم يكـن يشترك مع المنظمات القائمة في شيء[٢].

سيتناول لوكاتش بعض الإشكاليات التي أشرنا إليها في مقدمته التـي مـارس فيها النقد الذاتي للطبعة الألمانية الجديـدة لكتـاب "التـاريخ والـوعي الطبقـي" سنة ١٩٦٧. وكما أعلن آنذاك، فإن مفهومه السابق عن الممارسة الثورية قد اتخـذ "منحى حماسيًا زائدًا يتفق مع اليوطوبيا المسيحانية لليسار الشيوعي أكثر من اتفاقه مع المذهب الماركسي"[٣]. ووفقًا لنقده الذاتي، لم يستطع لوكاتش أن يتطور بعيـدًا عن مفهوم "الوعي الطبقي المزروع"، والذي حوّله إلى مجرد نتيجة عقلية مجردة: "في عرضي السابق فقد كان شيئًا أشبه بالمعجزة أن يتحول هذا الوعي المـزروع إلى ممارسة ثورية"[٤]. وحفاظًا على مطلبه الميثودولوجي في "تفسير كل الظواهر الأيديولوجية بإحالتها إلى أساسها في الاقتصاد"، فقد نقد خطأ تقليص مجـال هـذه القاعدة الاقتصادية "لأن العمل الذي هو المقولة الماركسية الأساسية في هذه القاعدة باعتباره وسيطًا في عملية التفاعل بين المجتمع والطبيعة، مفتقد"[٥]. وأفـسر هـذه المراجعة الذاتية للوكاتش على أنها محاولة لتعديل نموذجه فـي التـشيؤ، المفتقـد لعنصر الممارسة بإعادة إدخال "العمل" باعتباره جزءًا أساسيًا من الممارسة. لكـن إعادة إدخال الممارسة كانت منحصرة في البناء الاقتصادي. والظاهرة الأيديولوجية عنده كانت لا تزال غير معترف بها في واقعهـا الخـاص، باعتبارهـا تـشكيلة من الأجهزة وأشكال الممارسة، وظلت مجرد ملحق للاقتصاد.

---

(١) تحدث كاملر في هذا السياق عن "انشقاق غير قابل للرأب" وغير عقلاني، (Kammler 1974, p. 178).

(2) Cf. Dannemann 2008.

(3) Lukács 1971a, p. xviii.

(4) Lukács 1971a, pp. xviii–xix.

(5) Lukács 1971a, p. xvii.

٢,٤- نقد هوركهايمر وأدورنو لصناعة الثقافة

كان نقد مدرسة فرانكفورت للأيديولوجيا متأثرًا بعمق بكتاب لوكاتش "التاريخ والوعي الطبقي". لكن ابتداءً من أواخر الثلاثينيات، وخاصة ابتداءً من توقيع معاهدة هتلر – ستالين سنة ١٩٣٩، لم يعد هوركهايمر وأدورنو يشاركان في منظور لوكاتش للثورة الاشتراكية[١]. وكما أشرنا أعلاه، فإن لوكاتش ذهب إلى أنه بسبب التشيؤ الأقصى ستقدر البروليتاريا على التعرف على كلية المجتمع ومن ثم تستطيع كسر بنية التشيؤ كلها. لكن بالنسبة لهوركهايمر وأدورنو، لا يمكن بقاء المنظور في ظل الفاشية في أوروبا والستالينية في الكتلة السوفييتية وهيمنة الفوردية الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية. وما تم الاحتفاظ به عندهما كان عبارة عن مفهوم عن الأيديولوجيا مُطوَّرًا داخل نموذج الصنمية السلعية، والذي أعلنا بعد ذلك أنه لم يعد مؤثراً.

نُشِر نص هوركهايمر وأدورنو الكلاسيكي "جدل التنوير" لأول مرة في طبعة من الآلة الكاتبة سنة ١٩٤٤ بعنوان "شذرات فلسفية "Fragmente Philosophische، ثم في أمستردام بواسطة ناشر ألماني بالعنوان الذي اشتهر به بعد ذلك Dialektik der Aufklarung[٢]، وكان مهتمًا بصفة أساسية بفاعلية الأيديولوجيا الوضعية التكنوقراطية المؤسسة على "الحضور الطاغي للنمط" (الاجتماعي الذي تفرضه التكنولوجيا)[٣]. وقد وصف هوركهايمر وأدورنو هذه الأيديولوجيا على أنها لم تعد تدعي تقديم "الحقيقة": فالانشغال بالحديث عن الحقيقة يثبط العزيمة نحو إنجاز أي

---

(1) Therborn 1970, p. 85.

(٢) تجنب رقابة السلطات الأمريكية في ألمانيا المحتلة، احتوت طبعة سنة ١٩٤٧ على تغييرات عديدة في المصطلحات عن طبعة ١٩٤٤: فكلمة "رأسمالية" تم تغييرها إلى "الأوضاع الحالية"، وكلمة "رأس المال" تغيرت إلى "النظام الاقتصادي"، وكلمة "مصاصو الدماء الرأسماليون" تغيرت إلى "رواد الصناعة"، وكلمة "المجتمع الطبقي" تغيرت إلى "السيطرة" أو "النظام"، وكلمة "الطبقة الحاكمة" تغيرت إلى "الحكام" (Wiggershaus 1994, p. 401).

(3) Horkheimer and Adorno 1995, p. 136.

عمل"[١]. وهذا ما يجعل الأيديولوجيا أكثر خواءً وغموضًا وأقل شراسة، لكن ليست أضعف بالتأكيد؛ لأن هذا الغموض نفسه وهذا الانعزال عن تكريس نفسها للدفاع عن حقيقة ما، هو ما يجعلها أكثر تناسبًا لأن تكون "أداة للسيطرة"[٢].

لكن كيف للمرء أن يحلل أيديولوجيا "تخفي نفسها في صورة حساب للإمكانيات"؟[٣]. تتمثل هذه الخصوصية الجديدة للأيديولوجيا بالنسبة لهوركهايمر وأدورنو في (تقديم نفسها على أنها) صورة مستنسخة، أو "نمط من الوجود المغلق" يماثل القدر التراجيدي[٤]. إن الأيديولوجيا الجديدة "تستغل عبادة الوقائع (لدى الناس) في تصعيد وجود بائس إلى مرتبة عالم الوقائع عن طريق تقديم هذا الوجود بدقة متناهية"[٥]. وتتضح معاني هذه التعبيرات عندما نربطها بمفهوم لوكاتش عن "التشيؤ": فالتعبير "الوجود المغلق" يشير إلى عملية القلب الصنمي الذي تحكم به الصنمية السلعية كما لو كانت قدرًا على المنتجين والمستهلكين، وإلى مفهوم فيبر عن الرأسمالية باعتبارها "قفصًا حديديًا" (الذي كان متأثرًا بتحليل ماركس

---

(1) Horkheimer and Adorno 1995, p. 147.

يتعارض هذا التحليل بوضوح مع مقاربة ميشيل فوكو، والذي ستصبح عنده الصلة بين "الحقيقة" و"القوة" جوهر دراساته التاريخية في الطب العيادي والمعازل ونظم الانضباط الحديثة والجنسانية (انظر فقرة ٤,٧).

(2) Ibid.

(3) Horkheimer and Adorno 1995, p. 145.

(4) Horkheimer and Adorno 1995, pp. 151–2.

قمت بتغيير في الترجمة الإنجليزية التي تقول "الحياة في كل جوانبها" 'life in all the aspects'، إذ لا تلتقط المعنى المقصود للأصل الألماني luckenlos geschlossenes Dasein، (Adorno 1973–86, Vol. 3, p. 174)، لأن المقصود هو أن هذه الحياة أو الوجود "مغلق، ولا يحتوي على أي فجوات، وبدون معالم، ويماثل القدر التراجيدي. وقد ترجم إدموند جيفكوت ذلك التعبير بـ" السطح الصلب للوجود" (Horkheimer and Adorno 2002, p. 122) لكن كلمة "سطح صلب" لا تؤدي بدقة معنى كلمة "مغلق".

(5) Horkheimer and Adorno 1995, p. 148.

للصنمية). وتتمثل مهمة الأيديولوجيا في استنساخ هذه العلاقات المشيأة ورفعها إلى مرتبة الوقائع اللامتغيرة. هذا الوصف للأيديولوجيا الوضعية يبدو أنه يعمم نقد ماركس للاقتصاد المبتذل vulgar economics، بسبب "ترجمة" أشكال الفكر الموضوعية مباشرة إلى لغة مذهبية، بدلاً من تفكيكها (انظر أعلاه، فقرة ٦,٢,٢). وبالإضافة إلى وضعيتها فإن الأيديولوجيا تتصف بكذبة متلاعبة: "تتوزع الأيديولوجيا إلى كونها صورة لحياة مشلولة، وتفسيرًا صريح الكذب لمعنى هذه الحياة – ذلك التفسير غير المعلن عنه لكنه يصل بالإيحاء ويطرق العقل بقوة كالطبول"(١).

وبذلك تراوحت الأيديولوجيا في تحليلات هوركهايمر وأدورنو بين كونها إعادة إنتاج وضعية للعلاقات الاجتماعية في واقعيتها المجردة، وبين توظيفها في التلاعب بالناس – أي عمل وكذب 'business' and 'lie'. وأحيانًا ما يظهر أنهما رغمًا عنهما أعادا إنتاج القَدَرية الوضعية في نقدهما للأيديولوجيا، وهي التي كانا ينقدانها أصلاً باعتبارها الأيديولوجيا المسيطرة. فقد كان من المسلم به عندهما أن الإنتاج الرأسمالي يحاصر كلاً من العمال والموظفين، المزارعين والطبقات الدنيا بالكامل، و"الروح والجسد"، بحيث "سقط الجميع ضحايا ما يتم تقديمه لهم"(٢). وفي ظل هذه الشروط فإن شخصية المرء لا تشير إلا إلى "أسنان بيضاء لامعة وحرية من رائحة العرق والمشاعر"(٣). وتصير الدائرة مغلقة على نحو أكثر قدرية: فلأن المحكومين يأخذون الأخلاقيات المسيطرة بجدية أكثر من الحكام، "فهم يتمسكون بنفس الأيديولوجيا التي تخضعهم": "إن الحب المرضي لمن يؤذيهم هو قوة أكبر من أي مكر للسلطات"(٤). إن الهيمنة البورجوازية التي ظهرت على أنها

(1) Horkheimer and Adorno 1995, p. 147.

(2) Horkheimer and Adorno 1995, p. 133.

(3) Horkheimer and Adorno 1995, p. 167.

(4) Horkheimer/Adorno 1995, pp. 133–4.

قمت بتعديل الترجمة الإنجليزية، من "حب في غير مكانه" misplaced love إلى "حب مرضي" malicious 'evil' or 'love أو "حب مغرض" كما ترجمها جيفكو (Horkheimer and Adorno, 2002, p. 106).

تامة وشاملة من جراء الأمل التاريخي الخاص بسنوات ذهبية في عصر الفوردية في الولايات المتحدة وغيرها من البلدان الرأسمالية، قد تمت إعادة إنتاجها في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، والتي هدفت إلى نقدها الجذري. ولذلك وصف ثيربورن كلا من هوركهايمر وأدورنو على أنهما "مفكرا الماركسية المتشائمان"، اللذان استطاعا وضع أيديهما على الجانب المظلم من جدل الحداثة، في مقابل المفكرين المتفائلين أمثال كاوتسكي وغيره(١).

وتم تعريف جهاز الأيديولوجيا الجديدة على أنه "صناعة الثقافة" culture industry، وهو مصطلح حل محل مصطلح "الثقافة الجماهيرية" mass culture والمستخدم في المخطوطات الأولى لكتاب "جدل التنوير". وكما شرح أدورنو بعد ذلك، فإن هذا التغيير في المصطلحات كان الهدف منه إزالة سوء الفهم العالق بمصطلح "الثقافة الجماهيرية" والتي يمكن تفسيرها على أنها "ثقافة طوعية نابعة من الجماهير أنفسها": "فالجماهير ليست عنصرًا أوليًا بل ثانويًا، فهي موضوع حسابي؛ ملحق بالآلة. إن المستهلك ليس سيداً، كما تريد صناعة الثقافة أن توحي لنا، فهو ليس ذاتًا مستقلة تجاه الاستهلاك بل مجرد موضوع للاستهلاك"(٢). لكن وصف المستهلكين باعتبارهم "موضوعات" و"شيئًا ملحقاً" appendage بصناعة الثقافة(٣)، كان محملاً بشحنة من التشاؤم، حيث يتم استبعاد أي نشاط ثقافي حيوي أو مواجهة فاعلة(٤). ووفقًا لإيجلتون، فإن الأيديولوجيا السائدة (حسب هوركهايمر وأدورنو) هي "كتلة ضخمة صماء" خالية من أي تناقضات، بحيث يبدو المجتمع على أنه

---

(1) Therborn 1996, p. 67.

(2) Adorno 1991b, pp. 98–9.

(٣) يحيل هذا المصطلح على فقرة شهيرة من المجلد الأول من "رأس المال، حيث ذهب ماركس إلى أن وسائل تطور الإنتاج تحت الشروط الرأسمالية "تمر بعملية قلب جدلية" وتنحدر بالعامل الفرد "إلى مجرد لاحقة على الآلة" appendage" (Marx 1976, p. 799).

انظر كذلك العرض التلخيصي لهذا الموضوع في

(4) Kausch 1988, p. 92; Hall 1981, p. 232; Hall 1993, p. 516; Napierala and Reitz 2005, pp. 462, 474.

"يرزح تحت نير تشيؤ شامل، ابتداءً من الصنمية السلعية والتعبيرات اللغوية، إلى البيروقراطية السياسية والفكر التكنولوجي"(١). وذهب دوجلاس كيلنر Douglas Kellner إلى أن القوة التطويعية لصناعة الثقافة (كما يقدمها هوركهايمر وأدورنو) تؤدي إلى "سياسة انسحابية ويأس، ولا تستطيع الكشف عن الصراعات ضد الرأسمالية المتقدمة"(٢).

وعلى الرغم من نقد كيلنر السابق، فإنه يمكن أن يُتخذ كمثال على توجه سائد في الدراسات الثقافية في تقييم نقاط ضعف صناعة الثقافة بطريقة تقدم مفهومًا وهميًا عن "التعددية الإعلامية". وتوصيف كيلنر لنقد هوركهايمر وأدورنو للأيديولوجيا على أنه "في أغلبه مجرد شجب" و"متطابق بطريقة ملحوظة مع النقد الماركسي الخام للأيديولوجيا"، هو كاريكاتيري أكثر من كونه توصيفًا دقيقًا(٣). ونفس هذه النمطية في التحليل نجدها عند كيلنر عندما يصف مصطلح الأيديولوجيا الوارد في "الأيديولوجيا الألمانية" على أنه "شجبي في الأساس" أو عندما يفترض أن النقد الماركسي "الخام" للأيديولوجيا "يقيد التحليل الثقافي بمجرد شجب للأيديولوجيا"(٤). ووفقًا لطرحه، فإن الإعلام بعد الستينيات صار "أكثر تناقضًا وتركيبًا وإشكاليًا"، بحيث صار مفتوحًا على الصراع الاجتماعي والتنوع الثقافي، "بحدة وتناقض كافيَيْن لكسر الهيمنة الأيديولوجية التي كانت يومًا ما الإنجاز الأكبر لعصر صناعة الثقافة الجماهيرية". ومن ثم يتوقع كيلنر أن تعكس صناعة الثقافة الصراعات الاجتماعية التي تشكل هذه الصناعة وسيطًا لها، وتكشف عن الأوهام الأيديولوجية لما تنتجه، وتنخرط في النقد الاجتماعي وإحباط أي توظيف

---

(1) Eagleton 1991, p. 46.

(2) Kellner 1984–5, p. 197.

(3) Cf. Kellner 1984–5, p. 204.

وبالمثل فقد نظر كيلنر إلى مفهوم الأيديولوجيا في كتاب "الأيديولوجيا الألمانية" على أنه "مجرد شجب" (Kellner 1995, p. 57). فما كان يقصده بالنقد الماركسي الخام للأيديولوجيا هو النظر إليه على أنه كان مجرد شجب للأيديولوجيا (Kellner 1989, p. 142).

(4) Cf. Kellner 1995, p. 57; Kellner 1989, p. 142.

أيديولوجي"(١). لكن هذا التقييم (عالي التفاؤل) يكشف عن فشل في الأخذ في الاعتبار مدى ما تتعرض له صناعة الثقافة من مركزة اقتصادية تعمل على إعاقة قدرتها أو رغبتها في الكشف عن التناقضات الاجتماعية(٢)، كما يشارك هذا التقييم في الإيمان بالفكرة الواهمة الذاهبة إلى أن التنوع والاختلاف في الإعلام يتيح فرصة لإحباط الوظائف الأيديولوجية للأجهزة الثقافية، بدلاً من تحديث هذه الوظائف (أو ما بعد تحديثها post-(modernising)) وإعادة تشكيلها. إن أطروحة كيلنر تبخس من قدر القوة الطاغية على تشكيل الجمهور والسيطرة والآثار الأيديولوجية لها. وكما برهن بورديو في دراسته للتليفزيون، فإن السباق على حصد نسبة عالية من المشاهدين يصل إلى أن يكون مباراة شريرة حول السبق الإعلامي والنبأ "الحصري"، وهو ما يولِّد ضغط "التفكير السريع"، بالإضافة إلى استراتيجيات متعددة في "الإخفاء من خلال الإظهار"، وإبهار بصري يشد الانتباه لكنه يشتته في الوقت نفسه. وتكون آثار كل هذا هي "ملء وقت ثمين بمضمون فارغ"، والذي "يُنحّي الأخبار ذات الأهمية"، وهي المعلومات التي يحتاجها المواطنون كي يمارسوا حقوقهم الديموقراطية"(٣).

كما قدم نيكولاس جارنهام Nicolas Garnham نقدًا مبكرًا وأدق للأيديولوجيا، والذي كان قد أعلن أنه يتبنى ما أسماه "الموقف الأصلي" لمدرسة فرانكفورت. ينص هذا النقد على أنه "في ظل الرأسمالية الاحتكارية، فإن البناء الفوقي يتم تصنيعه؛ إذ تتغلغل فيه البنية التحتية"(٤). ويتمثل ضعف هذا النقد لا في أنه بالغ في تقييم دور البناء الاقتصادي التحتي، بل في أنه لم ينتبه للطبيعة الاقتصادية

---

(1) Kellner 1984–5, p. 203.

(٢) وفقًا لباجديكيان Bagdikian، "تمتلك خمس شركات عالمية النشاط... أغلب الجرائد والمجلات ودور النشر واستديوهات الأفلام ومحطات الإذاعة والتليفزيون في الولايات المتحدة"، وهي وسائل تعطي لكل واحدة من هذه الشركات "قوة اتصال هائلة أكبر مما كان متاحًا لأي طاغية أو ديكتاتور على مر التاريخ" (Bagdikian, 2004, p. 3).

(3) Cf. Bourdieu 1998b, 17 et sqq., 28, 41, 48 et sqq., 66.

(4) Garnham 1986, p. 16.

المتناقضة للعملية التي لاحظها[1] (وهي ظاهرة تصنيع المجال الثقافي). ميز جارنهام بين "التناقضات الداخلية" (بين رأس المال والعمل، التراكم الرأسمالي وجمعنة قوى الإنتاج... إلخ)، و"التناقضات الخارجية" (على سبيل المثال بين الرأسمالية والمجالات اللارأسمالية للتشكيلة الاجتماعية، رأس المال الوطني والدولي)، وركز على العلاقة الخارجية بين الأشكال السابقة على الرأسمالية والأشكال الرأسمالية، التي تعيِّن أشكال الصراع على عملية العمل داخل صناعة الإعلام[2]. وعلى سبيل المثال، فإن الأنماط الحرفية في تنظيم العمل – من الإنتاج الفردي عالي المهارة مثل تأليف كتاب، إلى المجموعة الصغيرة التي تدير شركة إنتاج سينمائي صغيرة مستقلة (أرباحها قليلة) – "تبقى شائعة وهامة داخل المجال الثقافي وعملت على إنتاج "أيديولوجيا ثقافية غير اقتصادية قوية"[3]. ويبقى من الصعب للغاية، كما من الخطورة دوماً، إلحاق قيمة تبادلية بالمنتجات الثقافية، والتي هي منتجات كلاسيكية عامة"[4].

وبطريقة مماثلة للوكاتش، كان تفسير هوركهايمر وأدورنو الشمولي (لصناعة الثقافة باعتبارها الأيديولوجيا الجديدة) محكومًا بالإجراء الميثودولوجي الذي اتخذاه في تعميم مقولات العقلنية التيلورية للإنتاج، ونقلها مباشرة إلى نطاق الثقافة والأيديولوجيا. وتحت سطوة صناعة الثقافة صار الترفيه "استطالة لعملية العمل المميكنة"، واستمرارًا "لما يحدث أثناء العمل، في المصنع، أو في المكتب" داخل وقت الفراغ، وذلك لملء حواس الناس من الساعة التي يتركون فيها العمل إلى الساعة التي يعودون فيها إلى العمل في اليوم التالي"[5]. ومع الأخذ في الاعتبار

---

(1) Garnham 1986, p. 17.

(2) Garnham 1986, pp. 25–6.

(3) Garnham 1986, p. 25.

(4) Garnham 1986, p. 26.

(5) Horkheimer and Adorno 1995, pp. 131, 137.

توجهات "تصنيع" ورسملة البناء الفوقي، فإن هذا الوصف يمكن أن يكون مثمرًا في البحث في التشابهات البنيوية التي تلحق تنظيم العمل الصناعي بأنماط الأجهزة الثقافية والأيديولوجية. لكن في هذا التعميم فإن العبارة ينفلت منها، لا التناقضات بين الأجهزة المهيمنة وداخلها وحسب، بل كذلك الكفاءة التي تخلق بها الأيديولوجيات نطاقات مكملة، لا تعمل بنفس طريقة عمل الأنماط الاقتصادية المهيمنة، بل مصممة للتعويض عنها(١). لم يعترف "جدل التنوير" بأي من هذه الاختلافات، وأعلن بدلاً من ذلك أنه "في ظل (الرأسمالية) الاحتكارية، فإن كل الثقافة متساوية"(٢).

وبدلاً من تحليل التناقضات داخل المجالات المختلفة من الثقافة وفي كل مجال منها، أقام هوركهايمر وأدورنو ثنائية منقسمة بين ثقافة جماهيرية سلعية، ومفهوم الفن الحداثي الراقي المحمل بإمكانات للمقاومة. وهما بذلك بالغا في تقدير القوة التطويعية لصناعة الثقافة والقدرات النقدية الأيديولوجية لـ"الفن الأصيل" على

---

(١) حول الطابع "المكمل" للأيديولوجيا [باعتبارها مكملة للهيمنة المادية في المجال الثقافي] انظر الفقرة ٤,٩. لكن الدور التعويضي للأيديولوجيا والمفتقد في "جدل التنوير" وصفه أدورنو بعد ذلك في "الأخلاقيات الصغرى" Minima Moralia، باستخدام مثال أفلام "الهروب": فالقائمون على صناعة الثقافة على وعي تام بالطابع الأيديولوجي لمنتجاتهم، وبالتالي "يحاولون عن طريق بعض الحيل الذهنية إبعاد أنفسهم عن الضرر الذي يتسببون فيه" (Adorno 1974, pp. 201–2 [No. 130]). [أفلام الهروب هي نوعية من أفلام هوليوود التي انتشرت في الأربعينيات والخمسينيات، حيث ينعزل الأبطال في أماكن بعيدة عن المدينة هربًا من مشاكلها، ويعيشون في هدوء نسبي في مناطق نائية في الريف أو الجبال، وهي مشابهة لفيلم "خرج ولم يعد" ليحيى الفخراني وفريد شوقي وليلى علوي، إخراج محمد خان. يحلل أدورنو هذه الأفلام على أن صانعيها على وعي تام بالدور الأيديولوجي الذي تقوم به السينما، فتقدم الهروب على أنه تخلُّص من مجال الهيمنة الأيديولوجية المعتاد، الذي هو المدينة، إلى أماكن أخرى لا تشهد هذه الهيمنة، لكن مع التأكيد على أن هذا الهروب لا يمثل اعتراضًا واحتجاجًا من أبطال الفيلم، بل هو تعبير عن إحساسهم بالمسؤولية وبالمجتمع. المترجم].

(2) Horkheimer and Adorno 1944, p. 121.

المقاومة من خلال شكله الإستطيقي وحده. وحقيقة أن مفهوم "الفن الأصيل" كان مصاوغاً على نموذج الإنتاج الفني لفنانين طليعيين أمثال شونبرج Schönberg، وكافكا Kafka وبيكيت Beckett، قد سهل المهمة على نقاد هوركهايمر وأدورنو، الذين انتموا إلى أطياف سياسية متعددة، والذين ألقوا باللوم على مدرسة فرانكفورت من أجل "تخبويتها الثقافية"، و"ازدراءها المتعالي" لأذواق العامة، وتطابق موقفها مع النقد المحافظ للثقافة الجماهيرية، إلخ[1]. لكن كل هذه الانتقادات بنزعتها الشعبوية اتجهت إلى التعتيم على الكثير من الأفكار المثمرة والإمكانات التحليلية لمقاربة المدرسة للثقافة.

في مقال أدورنو "حول الطابع الصنمي للموسيقى وانحدار القدرة على الإنصات" On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening (١٩٣٨)، والذي كان ردًا على مقال فالتر بنيامين "العمل الفني في عصر الإنتاج الآلي" The Work of Art in the Age of its Mechanical Reproduction (١٩٣٥)، وصف "عظمة الفن" بأنها "القدرة على التركيب" والتي تحمي الوحدة الفنية من التفكك إلى لحظات مشتتة، و"تحافظ على صورة شرط اجتماعي... تكون فيه لحظات السعادة أكثر من مجرد مظهر"[2]. كان تشخيص (أدورنو) هو أنه في ظل شروط صناعة الثقافة الرأسمالية، فإن لحظات السعادة والاستمتاع التي كانت في عصور ما قبل الرأسمالية دوافع إيجابية ضد السلطوية والنزعات المحافظة، قد غيرت وجهتها. فقد تم امتصاصها داخل نظام تسليعي من الإشباع المباشر واتخذت بذلك دورًا تغريبيًا وتشتيتياً. وقد "انحدرت" إلى مستوى الاغتراب الرأسمالي، و"تآمرت على الحرية"، و"حولت المستمع في لحظاته التي يكون فيها أقل مقاومة، إلى مجرد مستهلك راضٍ"[3]. إن عملية القلب الجدلي لوظيفة الاستمتاع تؤدي

(1) Cf. Kellner 1989, pp. 139 et sqq.

(2) Adorno 1991a, p. 32.

(3) Ibid.

"إن الابتهاج باللحظة الآنية وبالمظهر المرح يصير داعيًا لعزل المستمع عن التفكير في الكل، والذي يتحقق في الإنصات الجيد".

بدورها إلى قلب لخصمها التقليدي، وهو مفهوم الزهد: "إذا كان الزهد قد تحدى يومًا ما مطالب الإستطيقا بطريقة رجعية، فقد صار اليوم علامة على الفن المتقدم"، أي "الاستبعاد الصارم لكل المباهج المبعثرة الساعية لأن تُستهلك مباشرة من أجل ذاتها". إن "وعد الفن بالسعادة لا يمكن العثور عليه الآن، طالما بقي قناع السعادة الزائفة"[1].

إذا أخذنا تمييز أدورنو الحاد بين الاستمتاع والزهد، والسعادة الزائفة والسعادة الحقيقية حرفياً، فسوف يتضح لنا أنه تجاهل الجوانب النقدية والاعتراضية للثقافة الشائعة، وصادر إمكانات العمل من داخلها، بحيث يمكن استعادة وإعادة تعريف السعادة و"الحياة الجيدة". كما شكك البعض، مثل زويردفارت Zuidervaart، في فكرة أدورنو القائلة إن الفن يستطيع أن يكون ذا أثر سياسي طالما ظل مستقلاً عن التطويع الأيديولوجي، وتم استقباله بعيدًا عن نسق الهيمنة[2]. لكن من الجهة المقابلة، فإن تناول الثقافة الشائعة المتفائل لموضوعات معارضة للوضع القائم، والتي اشتهرت دراستها في حقل الدراسات الثقافية، قد تجنبت على الدوام التعرض للسؤال الذي طرحه نقد أدورنو، أي كيفية فض الاشتباك بين دوافع المقاومة المتضمنة في الثقافة والأثر التشتيتي للشكل السلعي الذي يعمل على امتصاص هذه الدوافع وإذابتها. إن الإدانة المعتادة الموجهة للنظرية النقدية من أجل "نخبويتها" لم تنتبه إلى أن أدورنو قد نظر إلى انقسام الثقافة إلى ثقافة عالية وثقافة شعبية على أنه مضر للغاية وتعبير عن أثر الرأسمالية نفسه. وكما كتب أدورنو في خطابه لفالتر بنيامين في ١٩٢٥، كان نوعا الثقافة "نصفين منشقين، لا يضيفان إليها جديداً"[3]. شرح أدورنو في مقاله "الطابع الصنمي للموسيقى" ما قصده بالنصفين المنشقين: "فكلا نوعي الموسيقى (لا يكملان بعضهما البعض، بحيث) يكون الأدنى

---

(1) Adorno 1991a, p. 33.

(2) Zuidervaart 1991, p. 272.

(3) Letter of March 18, 1936; quoted in Cook 1996, p. 105 (also see http://www.scribd . com/doc/11510904/Adorno-Letters-to-Walter-Benjamin).

الشعبي مقدمة للأعلى، أو أن الأعلى يمكنه أن يعوض قوته الجماهيرية بالاستعارة من الأدنى"(١). فلم تكن الثقافة الشعبية وحدها ومعها الجماهير المخدوعة هدفًا للتطويع السلعي. لقد كان نقد أدورنو بالأحرى موجهًا ضد تشكيلة متكاملة من العلاقات الاجتماعية اتصفت بالفصل الأيديولوجي (بين الشعبي والنخبوي) أعاق أي محاولة للاندماج والتفاعل بينهما. وتم النظر إلى صناعة الثقافة على هذا الأساس على أنها متضاربة: فهي "تفرض تآلفًا بين الفن الشعبي والفن الراقي اللذين تم الفصل بينهما من الاف السنين"، لكنه تآلف "يضرهما معاً": "فالفن الراقي يتم إفراغه من جديته بسبب أن أثره قد تمت برمجته: وتم وضع الفن الشعبي في قيود وتم إفراغه من عنصر المقاومة الحرة المتضمن فيه، حينما لم تكن السيطرة الاجتماعية عليه تامة"(٢). وكان أودرنو نفسه يفتقد القدرة والإرادة على إعداد برنامج إستطيقي لتجاوز هذا الانشقاق الأيديولوجي. فهذه المهمة تولاها الفنانون والمنظرون الثقافيون المرتبطون بالحركة العمالية الشيوعية أمثال برتولت بريخت(*) Brecht وهانس آيزلر(**) Hanns Eisler، على الرغم من أن أدورنو نفسه "لم يقدر على أن يقول كلمة مهذبة حول برتولت بريخت"(٣).

٣,٤ - التخلي عن مفهوم الأيديولوجيا

لم يستغل هوركهايمر وأدورنو أفكارهما التحليلية التي نقدا بها صناعة الثقافة والانشقاق بين الفن الراقي والفن الجماهيري في تطوير نظرية جديدة

---

(1) Adorno 1991a, pp. 34–5.

(2) Adorno 1991b, pp. 98–9.

(*) (١٨٩٨ - ١٩٥٦)، كاتب مسرحي وشاعر ألماني.

(**) (١٨٩٨ - ١٩٦٢)، مؤلف موسيقي نمساوي وملحن موسيقى تصورية للعديد من الأفلام، ومؤلف السلام الوطني لألمانيا الشرقية، وقد تعاون كثيرًا مع بريخت في مسرحياته.

(3) Eagleton 1990, p. 349.

في الأيديولوجيا. وبعد عودة "معهد الأبحاث الاجتماعية" (ISF) Institute for Social Research من منفاه في الولايات المتحدة وإعادة افتتاحه في فرانكفورت في ١٩٥١، نشرا نصًا أعلنا فيه أن التنشئة الاجتماعية من خلال الأيديولوجيا كانت غير ذات صلة[١]. وقد بدا أن تخليهما عن المفهوم متوافق مع استخدامهما للمعنى التقليدي للأيديولوجيا، والذي كان مقيدًا بالشكل الليبرالي البورجوازي التقليدي: إذ كانت الأيديولوجيا تُعرَّف فيه على أنها مفهوم عن العدل تطور من عملية التبادل السلعي[*]، كما على أنها "روح موضوعي" ينعكس في عملية التبادل هذه بعد أن تم فصلها عن قاعدتها الاجتماعية[٢]. ووفقًا لهذا الفهم، فإن "الأيديولوجيا لا يمكن فهمها إلا على أنها جانب روحي ينشأ من العملية الاجتماعية باعتباره مستقلاً عنها ومتجوهرًا بذاته ويمتلك معاييره الخاصة"[٣]. ويتمثل ملمح آخر للأيديولوجيا عند أدورنو في عدم قابليتها للملاحظة (لخفائها)، ذلك الملمح الذي اعتبره هوركهايمر وأدورنو لم يعد موجوداً: "إن الأيديولوجيا في معناها الدقيق تفترض علاقات قوة غير منظورة (حتى للداخلين في هذه العلاقات)، وتُحدِث تأثيرها بطريقة غير مباشرة، وتعلو فوق هذه العلاقات (في الوقت نفسه). إن عالم اليوم... صار شفافًا للغاية"[٤].

---

(١) النص المقصود هو مقال "الأيديولوجيا" Ideologie الذي تم نشره في ١٩٥٦ من قبل معهد الأبحاث الاجتماعية، كفصل أخير (الثاني عشر) من كتاب "تذييل سوسيولوجي" Sociological Excursus، وأعيد نشره في أعمال أدورنو الكاملة Gesammelte Schriften, Vol. 8. وأحيل إلى الطبعتين: IFS (ed.) 1956 and Adorno 1973–86, Vol. 8.

(*) يعتمد هوركهايمر وأدورنو على تحليلات ماركس في كتابه "رأس المال" والتي رد فيها مفاهيم العدل والمساواة والحرية والفردية إلى عملية التبادل الرأسمالي، حيث تنشأ هذه القيم من داخل عملية التبادل النقدي ومن العلاقات التعاقدية الرأسمالية التي تتم بتوسط النقود.

(2) IFS (ed.) 1956, pp. 168–9, 176; Adorno 1973–86, Vol. 8, pp. 464–5, 474–5.

(3) IFS (ed.) 1956, p. 176; Adorno 1973–86, Vol. 8, p. 474.

(4) IFS (ed.) 1956, p. 170; Adorno 1973–86, Vol. 8, p. 467.

وقد نظر هوركهايمر وأدورنو إلى نقد الأيديولوجيا بهذا المعنى التقليدي على أنه كان يتطلب مواجهتها بقاعدتها الاجتماعية(١). لكن هذا النقد الداخلي للأيديولوجيا قد عفى عليه الزمان؛ فكما حلت النظم البيروقراطية محل الأيديولوجيا باعتبارها مبررة للهيمنة، فإن نقد الأيديولوجيا يجب أن يتحول إلى البحث عن المستفيد منها، أي بالبحث فيمن تخدم مصالحه من الأصل(٢). وإنه لمن المقبول تمامًا أن نقدًا تقليديًا للأيديولوجيا، مقيدًا بالسعي العقلاني نحو مواجهة الأفكار بأساسها الواقعي، يصير بغير تأثير حالما يصبح تأثير الأيديولوجيا غير مقتصر على الحجج العقلانية والأفكار. ولهذا السبب حاجج تلمان رايتس Tilman Reitz بأن قرار هوركهايمر وأدورنو (في التخلي عن نقد الأيديولوجيا التقليدي) يكتسب وجاهته في فكرتهما الضمنية القائلة: إن نقد الأيديولوجيا لا يكون ناجحًا إلا في تشكيلة اجتماعية "تضع موضع المساءلة الشكل العقلاني الذي يتم به تقديم المجتمع لأعضائه"، لكن ليس حينما تسير التنشئة الاجتماعية الأيديولوجية من خلال "ممارسات ثقافية صلبة"(٣).

وقد كانت النظرة المتبصرة للطابع المادي الصلب للأيديولوجيا هي التي حفزت مفكرين أمثال ألتوسير وستيورات هول، و"مشروع نظرية الأيديولوجيا" Projekt Ideologietheorie لتطوير نظرية أيديولوجيا مادية – تاريخية (مختلفة عن مجرد نقد للأيديولوجيا). ومن هذا المنظور فإن بعضًا من تبريرات هوركهايمر وأدورنو تظل محل سؤال. فهل كان من الدقيق قول أدورنو بأن علاقات القوة في القرن العشرين قد صارت مباشرة أكثر وشفافة؟ إن العكس تثبته كل من الأيديولوجيا الفاشية بجاذبيتها الشعبوية وفكرتها عن "مجتمع الشعب" Volksgemeinschaft، والتسوية الطبقية(*) التي أقامتها الفوردية الأمريكية بسياساتها

---

(1) IFS (ed.) 1956, p. 169; Adorno 1973–86, Vol. 8, p. 466.

(2) IFS (ed.) 1956, p. 179; Adorno 1973–86, Vol. 8, p. 477.

(3) Reitz 2004, pp. 705, 707.

(*) أي التسوية الطبقية بين العمال والرأسماليين، والتي تمثلت في زيادة الأجور والتأمينات الاجتماعية وإعانة البطالة.

الكينزية. إن اقتراح إحلال نقد الأيديولوجيا التقليدي بتحليل اجتماعي لمن المستفيد من الأيديولوجيا طبقيًا يسقط في وهم التصور التنويري التقليدي عن "الخداع الكهنوتي"(*). لقد كان قرار أدورنو بالتخلي عن مفهوم الأيديولوجيا مؤسسًا على منهجية مشكوك فيها ومتسرعة: فمنذ البداية تم اختزال الأيديولوجيا إلى إحدى تنويعاتها التاريخية، فصار لا يمكن تطبيقها في عصر صناعة الثقافة، لكونها متصلة بعلاقات السوق الرأسمالي الصغير (السابق على الاحتكارات وأنشطة رأس المال الدولي والشركات متعددة الجنسية ذات النشاط والتأثير العالمي)، وبالسرديات الكبرى للفلسفة المثالية. ولذلك فإن التوصل إلى استنتاج بأن هذا المفهوم للأيديولوجيا، (التقليدي والذي فات أوانه) لا يمكن تطبيقه على الأوضاع الحالية ويجب التخلي عنه، هو عملية التفافية.

ويظهر جليًا أن هوركهايمر وأدورنو قد أشاحا بوجهيهما عن تجاوزهما حدود مفهومهما التقليدي عن الأيديولوجيا باعتبارها وعيًا زائفًا، وعن تطوير نظرية في الأيديولوجيا تركز على الضبط المؤسسي للعلاقات الاجتماعية. فقد تخليا عن مهمتهما في اللحظة التي قاربت فيها تحليلاتهما من الكشف عن احتياج المادة التي يبحثونها لإطار نظري جديد يأخذ في اعتباره أن عملية الدمج الاجتماعي التي يقوم بها المجتمع الطبقي للفوردية لا تعمل أساسًا من خلال الأفكار، بل بالأحرى من خلال أجهزة "مادية"، وترتيبات مكانية، وأنساق من الممارسات الشرعية(**). وكما حاجج تيلمان رايتس، فقد كان يمكنهما التحول إلى منظور معدل عن نقد الأيديولوجيا يواجه نمطية الأيديولوجيا في مستوياتها العليا بتنظيم بديل من الفضاءات والممارسات العقلية والثقافية من أسفل(1). وبهذه الطريقة كان يمكن

(*) أي توظيف الدين كمبرر لمصالح طبقية، يخفي تورطه في هذا التبرير خلف خطاب ديني كهنوتي.

(**) إن المجتمع الطبقي الجديد، المنظم حسب منطق الهيمنة الصناعية المستحدث في عصر الفوردية، يفرض أنماطًا من الممارسة يعتبرها هي المشروعة والعادية، وغيرها غير مشروع وغير مقبول.

(1) Reitz 2004, pp. 706–7.

لنقد الأيديولوجيا أن يحدث له تحولاً نموذجيًا من مجرد نقد للأفكار إلى بناء شبكات مضادة للهيمنة من أسفل. لقد كان تراجع هوركهايمر وأدورنو إلى مفهوم تنويري تقليدي عن التطويع الأداتي (للمجتمع) متناقضًا مع مشروعهما في إعادة الفحص الجدلي عن مفاهيم عصر التنوير التقليدية، كما كان تراجعًا عن الثراء العيني لدراساتهما. وتبقى المهمة العالقة هي "ترجمة" نسقية لأبحاثهما في صناعة الثقافة إلى نظرية جديدة في الأيديولوجيا.

٤,٤ – حركة الممارسة التي لا تُقاوَم

لكن لم يكن التخلي عن مفهوم الأيديولوجيا متسقًا أبداً. ذلك لأن نفس النص الذي أعلن التخلي عن مفهوم الأيديولوجيا استمر في استخدام المصطلح. فأيديولوجيا اليوم (حسب نص هوركهايمر وأدورنو الذي أعلنا فيه التخلي عن مفهوم الأيديولوجيا) لا تقول شيئًا أكثر من أن "الأمور هي على ما هي عليه"، وافتقادها للصدق ينكمش إلى مجرد القول بأن "الأمور لم يكن من الممكن أن تأتي مختلفة عن الآن"[١]. ولنتذكر أن ماركس كان قد حلل مثل هذه الترتيبات القَدَرية باعتبارها طبعنة naturalization للعلاقات الاجتماعية[*]، مؤسسة على صنمية السلع: حيث تظهر حركة الأشياء على أنها "أشكال طبيعية من الحياة الاجتماعية"[٢]. وكمثال معاصر نستطيع الاستعانة بالأيديولوجيات الليبرالية الجديدة التي يلخصها المبدأ المذهبي "ليس هناك بديل" There Is No Alternative (TINA). إن قرار المنتدى الاجتماعي العالمي لمواجهة هذه النزعة القَدَرية الرسمية بشعار "في الإمكان وجود عالم مختلف" Another World is Possible يدل على أن السؤال

---

(1) IFS (ed.) 1956, pp. 179, 176; Adorno 1973–86, Vol. 8, p. 477.

(*) أي النظر إلى العلاقات الاجتماعية على أنها تنشأ من الطبيعة، ومن ثم إضفاء الطابع الأبدي الثابت عليها، كما لو كانت ظواهر طبيعية لا يمكن تغييرها أو تعديلها.

(2) Marx 1976, p. 168.

حول البدائل الشاملة قد صار موضوعًا للصراعات الأيديولوجية. لكن لم يكن طرح هوركهايمر وأدورنو مؤهلاً للتنظير لمثل هذه الصراعات الأيديولوجية. فالأيديولوجيا عندهما بدت متماهية مع العنف الطاغي للنظام الاجتماعي نفسه: فلم تكن مجرد حجاب يخفي الهيمنة، بل هي بذاتها تمثل ضغط شرور العالم على الناس. إنها تنزع نحو إرهاب الناس، لا بمجرد نشرها عن طريق البروباجاندا، بل بسبب شكلها ذاته"(١).

وفي "الجدل السالب"(*) Negative Dialectics دافع أدرونو عن نقد الأيديولوجيا ضد التأثير المدمر الذي تعرض له من علم اجتماع المعرفة. فحسب أدورنو، "يفشل علم اجتماع المعرفة أمام مفهوم الأيديولوجيا، ذلك المفهوم الذي لا يزال يفرض نفسه أمام فقر ذلك العلم"، ذلك لأنه ينحي السؤال عن الحقيقة واللاحقيقة "بمفهوم (علم اجتماع المعرفة) اللاتمييزي للأيديولوجيا(**)... والذي ينتهي إلى اللاشيء"(٢). وقد وضع أدورنو على كتابه "رطانة الأصالة" Jargon of Authenticity المكتوب في ١٩٦٢-١٩٦٤ عنوانًا فرعيًا في طبعته الألمانية هو "في الأيديولوجيا الألمانية" Zur deutschen Ideologie، (والمحذوف من الترجمة الإنجليزية)، وهو عنوان يحيل إلى كتاب ماركس وإنجلز الذي يحمل نفس العنوان، واستخدم مصطلح

---

(1) IFS (ed.) 1956, p. 179; Adorno 1973–86, Vol. 8, p. 477.

(*) فضلت ترجمة Negative Dialectics بالجدل السالب وليس السلبي كما هو منتشر في ترجمات عديدة، لأن "السلبي" تعني السلبية والاستسلام، وليس هذا هو قصد أدورنو من هذه النوعية من الجدل، إذ هو يقصد الجدل الذي لا يقضي على التناقضات القائمة بل يبرزها ويبقيها في حالة من التوتر والتناقض على أمل أن تكون حافزًا للتغيير أو الثورة في المستقبل، وهو معنى بعيد تمامًا عن السلبية، تلك الكلمة التي يمكن أن تختلط بكلمة passive.

(**) كان أدرونو رافضًا لتوجه كارل مانهايم في اختزال إشكالية الأيديولوجيا إلى المعرفة وحدها، وفي نظر أدورنو، أحل مانهايم علم اجتماع المعرفة محل مبحث نقد الأيديولوجيا الماركسي، وبذلك فقد الطابع النقدي والمنظور الطبقي لهذا المبحث.

(2) Adorno 2007, pp. 197–8.

الأيديولوجيا عبر الكتاب كله للإشارة إلى رطانة هايدجر الأيديولوجية حول "الأصالة" authenticity (Eigentlichkeit)، وانتشار هذه الرطانة في خطابات المثقفين الألمان في عصر ما بعد الفاشية بعد ١٩٤٥. وقد استهدف أدورنو أيديولوجيا النزعة الإنسانية الكلية والغامضة لدى هؤلاء المثقفين، والتي يخفي استخدامها لكلمة "إنسان" السياسات التمييزية والعنصرية السائدة لدى القوى الاجتماعية، وبالتالي "تشوه علاقة الإنسان بمجتمعه، كما تشوه مضمون ما يتم التفكير فيه في مفهوم الإنسان"[١]. وقد نقد أدورنو خطاب "السمو" elevation لدى هؤلاء المثقفين، والذي لم يكن حقيقيًا، بل مثَّل "استمرارًا لنفس الأيديولوجيا القمعية القديمة"[٢]. إن مصطلح "الأصالة" الذي يقول أدورنو عن نيتشه أنه كان لا يزال يستخدمه بطريقة غير أيديولوجية، لم يعد من الممكن استخدامه بنفس الطريق اللاأيديولوجية الآن[٣]. وحتى الأيديولوجيا الفاشية التي أنكر هوركهايمر وأدورنو (استمرار حضورها بعد الحرب العالمية الثانية) عادت للظهور مرة أخرى[٤]. وقد تمثل هدف آخر لنقد أدورنو في "صيحة اليوم في الحديث عن فقدان الأيديولوجيا – وهو حديث يحتقر الأيديولوجيا لكنه بالمثل يحتقر الحقيقة[٥]. إن ما كان يميز رطانة الأصالة أنها كانت "أيديولوجيا تخفي ذاتها في صورة لغة، دون أي اعتبار لمضمون معين"[٦].

والواضح أن هوركهايمر وأدورنو سعيا إلى ترك المفهوم التقليدي عن الأيديولوجيا باعتبارها وعيًا زائفًا دون أن يقدرا على التخلص منه نهائيًا.

---

(1) Adorno 1973, pp. 62, 66–7.

(2) Adorno 1973, p. 69

(3) Adorno 1973, p. 70.

(4) Adorno 1973, p. 131.

(5) Adorno 1973, p. 153.

(6) Adorno 1973, p. 160.

فمن خلال مصطلحاتهما المتقلبة يمكن للمرء أن يكتشف توجهًا اتخذته نظريات الأيديولوجيا بعدهما. فقد أرادا أن يتركا الأيديولوجيا باعتبارها مجرد أنساق من الأفكار ومستوى في الوعي، وذلك كي يبحثا على نحو أفضل في مدى كفاءة عملية الدمج الأيديولوجي (على مستوى المجتمع لا الأفكار). لكن بدلا من تعيين موقع الأيديولوجيا في تنظيمات اجتماعية معينة أو انتشاره في مستويات متنوعة من المجتمع الطبقي، فقد حاولا ربط فاعليتها في النظام الاجتماعي نفسه، مع الذوات التي ينتجها هذا النظام: "إن التماسك الذي أنتجته الأيديولوجيات في السابق، لم يعد من وظائفها، وصار وظيفة شروط الوجود الاجتماعي ذاتها، وتغلغل إلى التكوين النفسي للناس"[١]. لننظر أولاً فيما يقول أدورنو: إنها "الشروط الحالية الطاغية بحد ذاتها". يقول أدورنو في كتابه "موشورات" Prisms، إن "الأيديولوجيا تطن (تصدر طنيناً) من ممارسة لا تقاوم"[٢]. إنها "الحياة نفسها وقد تحولت إلى أيديولوجيا التشيؤ – إلى قناع موت"[٣]، وأن "عملية الإنتاج المادية ذاتها هي التي تكشف نفسها أخيرًا باعتبارها... أيديولوجيا". وفي الوقت نفسه فإن الوعي قد صار "مجرد لحظة عابرة في سياق الأحداث السائرة": "إن الأيديولوجيا اليوم تعني المجتمع باعتباره مظهرًا متراتيًا"[٤]. وكما في كتاب "جدل التنوير"، فهم أدورنو تشكيلة التشيؤات على أنها وحدة متجانسة دون أي تناقضات: "في السجن المفتوح الذي صار إليه العالم... فإن كل الظواهر تتيبس وتصير علامات على الحكم المطلق للأمر الواقع"[٥]. كما أن انعكاس الواقع المقلوب في صورة وضعية يكون مصحوبًا بخداع صريح: فبدلا من الأيديولوجيات "في معناها الأصيل

(1) Adorno 1973–86, Vol. 8, p. 18.

(2) Adorno 1967, p. 29.

(3) Adorno 1967, p. 30.

(4) Adorno 1967, pp. 30–1.

(5) Adorno 1967, p. 34.

باعتبارها وعيًا زائفاً"، يجد المرء "مجرد إعلانات للعالم من خلال الرموز، والكذب الصريح الذي لا يؤثر على الاعتقاد بل يحث على الصمت"(١).

ومن جانب الذوات، فإن تكيفهم السيكولوجي مع الشروط الاجتماعية قد "تم استدماجه بداخلهم لدرجة أن إمكانية... كسر هذا الاستدماج تتضاءل. إنهم... في دواخلهم يتوحدون مع ما يحدث لهم"(٢). إن "البشر أنفسهم، وهم في حالتهم الطبيعية، قد صاروا هم الأيديولوجيا"(٣). وعندما ذهب أدورنو إلى أن "العجلة تدور في دائرة كاملة"(٤)، فإن هذا المجاز يمكن أن ينطبق على نمط إنتاجه النظري، فهو من كثرة دراسته للقوى الأيديولوجية، أثرت عليه بأن عتمت على رؤيته لعناصر المقاومة والانشقاق. إن النموذج النظري الذي أقامه كان بالإحكام بحيث لم يسمح بأي "نفي متعين"(*) determinate negation سبق وأن شرحه ماركس باعتباره منهجًا نقديًا قادرًا على تمييز وتحرير "عناصر لمجتمع جديد... يحمله المجتمع البورجوازي بداخله كالجنين"(٥). ووفقًا لهربرت ماركوزه، فإن أضعف نقطة في النظرية النقدية كانت "عدم قدرتها على إبراز التوجهات التحررية داخل المجتمع القائم"(٦).

---

(1) Ibid.

(2) Adorno 1973–86, 8, p. 18.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(*) "النفي المتعين" مصطلح ظهر في فلسفة هيجل واستخدمه بكثرة، وهو يعني أن نفي الأوضاع القائمة لا ينتهي للعدمية أو السلبية دون بديل، بل يعني نفيًا من أجل إحلال البديل، أو من أجل تجاوز الأوضاع القائمة نحو مجتمع أفضل. الملاحظ أن النفي المتعين هو ضد المصطلح الذي عنون به أدورنو أحد أشهر كتبه وهو "الجدل السالب" Negative Dialectics، فهو جدل غير تركيبي، لا يهدف تجاوز الوضع السلبي، بل مجرد تفكيكه وحسب.

(5) Marx 1871, p. 335.

(6) Marcuse 1966, p. 254.

٥,٤- الأيديولوجيا باعتبارها "عقلاً أداتيًا" و"تفكيرًا أحاديًا"

في حين استقى لوكاتش مفهوم التشيؤ من تحليل ماركس لصنمية السلع والنقود ورأس المال، فإن هوركهايمر في كتابه "اضمحلال العقل" Eclipse of Reason (المنشور لأول مرة بالإنجليزية سنة ١٩٤٧)، عرَّف التشيؤ على أنه "عملية يمكن تتبعها إلى بدايات المجتمع المنظم وبداية استخدام الأدوات"(١). ومن ثم فإن "المرض" الذي يصيب العقل، أي طابعه الأداتي، "غير قابل للانفصال عن طبيعة العقل في الحضارة كما عرفناها"، لأن هذا العقل قد وُلِد من "سعي الإنسان للسيطرة على الطبيعة"(٢). بل ويمكن للمرء القول إن "الجنون الجمعي الذي يمتد اليوم من معسكرات الاعتقال إلى ردود أفعال الثقافة الجماهيرية التي لا ضرر لها في الظاهر، كان حاضرًا في شكل جنيني... في التفكير الحسابي للإنسان الأول في العالم باعتباره موضوعًا للسيطرة"(٣). وقد برر هوركهايمر هذه الصلة المباشرة بقوله إن إخضاع الطبيعة يؤدي إلى إخضاع الإنسان، والعكس بالعكس(٤). ونتيجة هذا التاريخ المزدوج للهيمنة (على الذات وعلى العالم)، هي الاستقطاب الكارثي بين ذات "مجردة تم إفراغها من كل جوهر في سعيها نحو تحويل كل شيء بين السماء والأرض إلى وسائل لحفظ الذات" من جهة، ومن جهة أخرى"طبيعة خاوية تم الهبوط بها إلى مجرد مادة للسيطرة، دون أي هدف إلا هذه السيطرة"(٥).

وفي الوقت الذي رسم فيه هوركهايمر العقل الأداتي على أنه تَغلغَل في العقل كله وحكمه في كليته، شعر بضرورة اللجوء إلى العقل النقدي للتغلب على العقل

---

(1) Horkheimer 1974, p. 40.

(2) Horkheimer 1974, p. 176.

(3) Ibid.

انظر تحليل أدورنو المشابه في "الجدل السالب": "ليس هناك تاريخ عالمي يؤدي من التوحش إلى الإنسانوية، بل هناك تاريخ يؤدي من رمية المقلاع إلى القنبلة النووية" (Adorno 2007, p. 320).

(4) Horkheimer 1974, p. 177.

(5) Horkheimer 1974, p. 97.

الأداتي. فقد علق آماله على "نقد ذاتي" للعقل، يتيح له "أن يبقى مخلـصًا لنفـسه". وعن طريق وعي الشخص بالنزوع نحو الهيمنة والمتضمن في كل فكر، يـستطيع أن يحول (هذا الفكر) إلى "وسيلة لاستعادة الوفاق"، والذي سيصير عندئذ ليس مجرد وسيلة (بل غاية)[١]. وقد نظَّر هوركهايمر لهذه الطريقة البديلة في التفكير باستعارة المفهوم الأفلاطوني والأرسطي للمحاكاة mimesis (mīmēsis μίμησις)، والـذي يعني تقليدًا أو تمثيلاً. كان هذا المفهوم مستخدمًا للتعبير عن القدرة علـى محاكـاة الطبيعة أو السلوك الإنساني، تلك القدرة التي سبقت عملية التصوير. وكـان مقـال فالتر بنيامين "حول ملَكة المحاكاة" On the Mimetic Faculty (١٩٣٣) هو الـذي أوحى لهوركهايمر بتوظيف المفهوم في كتابه "اضمحلال العقل" وكذلك لأدورنو في نظريته الإستطيقية. ومثلما عالج بنيامين "ملكة المحاكاة" لدى البشر[٢]، وقد وصف هوركهايمر عشق الأطفال لتقليد كل شخص وكل شيء على أنه وسـيلة أساسـية للتعلم والذي يحدد أنماطًا سلوكية عامة[٣]. وإذا ما تم كبت هذه العملية فـي الـتعلم من خلال التقليد، أو إعاقتها عن التعبير عن نفسها بالوسائل الاجتماعية واللغويـة، فهي "تظل منتظرة، جاهزة للانبثاق باعتبارها قوة مدمرة" فـي صـورة انتكاسـية

---

(1) Horkheimer 1974, p. 177.

(٢) "إن الطبيعة تنتج تماثلات. ولا يحتاج المرء إلا أن يفكر في ظاهرة [تخفي الحيـوان داخـل بيئته]. إلا أن القدرة الأعلى لإنتاج التماثلات، موجودة لدى الإنسان وحده... فليست هنـاك وظيفة عليا لديه إلا وقد لعبت فيها قدرته على المحاكة دورًا حاسـماً" (Benjamin, 1986, p. 333). وقد فسر ديفيد مكنالي هذا النص لبنيامين من منظور تصور مادي للغة، ووظَّـف "فكرة حول نوع من اللاوعي اللغوي، وهو جانب مختف من اللغة لا يُظهِر نفسه في سياق عمليات الاتصال العادية" (McNally 2001, p. 187; cf. McNally 2001, pp. 222–3). إن المحاكاة تتطلب "خرائط عصبية معقدة للجسد"، والتي يبدو أنها أساس التواصل الإشاري والتنظيم الاجتماعي البشري (McNally, pp. 102–3)، كما هي أسـاس تطـور الكـلام (McNally 2001, p. 106).

(3) Horkheimer 1974, p. 114.

ومشوهة تستغلها الفاشية والأنظمة الرجعية المثيلة[١]. لكن يمكن لفلسفة نقدية عقلنة وتهذيب هذا النزوع نحو المحاكاة، طالما تميزت هذه الفلسفة بسعيها نحو "تضفير كل معرفتنا في بنية لغوية تتسمَّى فيها الأشياء بأسمائها الحقيقية"[٢]. وتستطيع مثل هذه الفلسفة أن تتيح للغة أن تحقق "وظيفتها المحاكية الأصيلة". فعن طريق التعبير عن كل من مصير الطبيعة التعس على يد الإنسان، وأحلام المضطهدين في الوقت نفسه، يمكن لهذه الفلسفة الجديدة أن "تعكس الآلام من خلال اللغة، محولة هذه الآلام إلى مجال التعبير والذاكرة"، فبدلاً من أن تتحول هذه الآلام إلى طاقات انتكاسية وعدمية مدمرة، تتحول عن طريق اللغة إلى قدرة على الوفاق[٣].

وبدون هذه الطريقة العقلانية في التعبير، تتحول دوافع المحاكاة إلى قوة مدمرة على طريقة فاشية، وهذا ما يشير إلى الأهمية التي ألحقها هوركهايمر بذلك النوع البديل من العقلانية. لكن هنا بالضبط يتورط "نقد العقل الأداتي" لدى هوركهايمر في نوع من المعضلة. فكما لاحظ يورجن هابرماس، لم يتمكن أدورنو وهوركهايمر من التعبير عن هذه العقلانية البديلة التي كانا يسعيان إليها، لأن ذلك كان سيتطلب منهما اللجوء إلى "عقل" أصلي قبل العقل الأداتي الذي كان هو البداية الأولى للعقلانية. فكان عليهما أن يقدما "نظرية في المحاكاة كانت في نظرهما مستحيلة(*)"[٤]. ووفقًا لهابرماس، فقد كان كتاب أدورنو غير المكتمل "نظرية الإستطيقا" Aesthetic Theory (١٩٦٩) هو الذي "أغلق إمكانية أي تعبير تصوري

---

(1) Horkheimer 1974, pp. 116–17, 179.

(2) Horkheimer 1974, p. 179.

(3) Horkheimer 1974, p. 179.

(*) وهي مستحيلة لأنهما سبق وأن أنكرا قدرة العقل والتفكير التصوري على التعبير عن أي شيء يختلف عن العقلانية الأداتية، فالدوافع الإنسانية الأصيلة عندهما تتجاوز قدرة العقل على التنظير، ومن هنا معضلة عدم تمكنهما من التنظير لبعد إنساني لا يقبل التنظير من الأصل.

(4) Habermas 1984, p. 382.

عن الفن، الذي يمكن فيه أن تتجسد القدرة على المحاكاة"[1]. وقد ذهب إيجلتون إلى أن "الفكر التحرري" عند هوركهايمر وأدورنو لم يتمكن إلا من أن يكون "سخرية كبيرة"، و"عبثية محتومة، حيث يتم وضع مفهوم التحرر ثم التخلي عنه، ووضع الثقة فيه ثم سحبها منه، ويتم كشف الحقيقة في ضوء خافت سرعان ما يختفي بفضل خفوت هذا الضوء نفسه"[2].

إن أحد أهم خصائص العقل الأداتي هي أنه يحكم موضوعاته ويسيطر عليها عن طريق إلغاء اختلاف ما هو مختلف، والتسوية بين ما لا يقبل التسوية، وبإدراج اللامتماثلات في تماثل ثابت[3]. وقد أدى هذا المفهوم (عن العقل الأداتي) إلى تحول آخر في مفهوم هوركهايمر وأدورنو عن الأيديولوجيا، والتي صارت بفضل هذا التحول تتصف بالتفكير التماثلي المواجه للتحليل الجدلي. وعندما شرح أدورنو في كتابه "شذرات" الفرق بين "نقد الأيديولوجيا التقليدي"، ومفهومه عن النقد المحايث Immanent critique، فقد وصف الأخير وفق حدسه الجدلي على أنه يعامل الأيديولوجيا لا على أنها زائفة في ذاتها، بل إن الزيف هو بالأحرى ادعاؤها المطابقة مع الواقع[4]. والذي أراد أدورنو نقده في "الجدل السالب" هو تفاخر (الأيديولوجيا) بادعائها "تطابق الشيء في ذاته مع فكرته في الأذهان"[5]. إن الأيديولوجيا لا تتطابق بالضرورة مع الفلسفات المثالية الصريحة، لكنها بالأحرى "تكمن في الهوية الضمنية بين المفهوم والشيء"[6]، "بحيث يُعتقد في القدرة على إخضاع الواقع لذات مطلقة تملك وجودًا في ذاته"، ذلك الواقع الذي لا يمكن إدراكه

---

(1) Habermas 1984, p. 384.

(2) Eagleton 1990, p. 347.

(3) Horkheimer and Adorno 1995, p. 12.

(4) Adorno 1967, pp. 32–3.

(5) Adorno 2007, p. 149.

(6) Adorno 2007, p. 40.

مباشرة دون تصورات ذهنية وسيطة[١]. إن الهوية هي بالتالي "الشكل الأصلي للأيديولوجيا"، والتي يتم تمجيدها باعتبارها "مطابقة للشيء الذي تقمعه"[٢].

إن تورط الأيديولوجيا في هذا التفكير التطابقي هو الذي يفسر بالنسبة لأدورنو "قوتها على مقاومة التنوير"[٣]. ولذلك لم يكن نقد الأيديولوجيا أبدًا هامشياً، بل "مركزياً... بطريقة فلسفية"، أي باعتباره "نقدًا للوعي الفاعل نفسه"[٤]. ومن هذه الفقرة يمكننا أن نرى تحركًا مزدوجًا قام به أدورنو: ففي نفس الوقت الذي ارتفع فيه أدورنو بنقد الأيديولوجيا إلى مستوى المكوِّن الأساسي للفلسفة ذاتها، فقد قام بتوسيع هدف ونطاق هذا النقد إلى درجة أزالت منه أي خصوصية. ونقده للتفكير التطابقي كان في الوقت نفسه نقدًا "للفكر نفسه"[٥] والذي لا يمكن أن يعمل دون أن يطابق بين تصوراته والواقع. لكن وبطريقة معضلة للغاية، فقد رأى أدورنو أن هذه الطبيعة التطابقية للفكر هي نقطة الالتقاء بين الأيديولوجيا واليوطوبيا: ذلك لأن افتراض التطابق بين الفكر والواقع (وهو الذي تقوم عليه الأيديولوجيا) يحمل في داخله وعلى نحو ضمني لحظة من الحقيقة، وهي "الوعد غير المتحقق بألا يكون هناك أي تناقض أو تضاد (بين الفكر والواقع)... وهو عنصر يوطوبي" يجعل الأفكار تعمل باعتبارها علامات إدانة لواقع لا يتطابق معها[٦].

وقد تقاطعت النظرية النقدية بذلك وبطريقة مثيرة مع مفهوم ألتوسير عن "الأيديولوجيا بعامة"، والتي وصفها على أنها تمثل "العلاقات المتخيلة بين الناس

---

(1) Adorno 2007, p. 82. (تصرف المؤلف في ترجمة نص أدورنو بالغ الصعوبة إلى الإنجليزية. المترجم)

(2) Adorno 2007, p. 148.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Adorno 2007, pp. 149–50.

والبديلة عن علاقاتهم الحقيقية بشروط وجودهم"(١). فكل من النظرية النقدية ونظرية ألتوسير رفضت الفهم التقليدي للأيديولوجيا باعتبارها وعيًا زائفاً، وسعت نحو العثور على أساس آخر للأيديولوجيا باعتبارها مطابقة بين الفكر والواقع. وفي حين ساوى هوركهايمر وأدورنو بين "أيديولوجيا التطابق" وعملية التفكير بعامة(*)، كشف ألتوسير عن أساس الأيديولوجيا في الفكر التطابقي عن طريق نظرية جاك لاكان السيكولوجية في "المُتَخيَّل"، والتي نشأت من "المرحلة المرآوية" mirror-stage في عملية التطور الإدراكي للطفل (انظر فقرة ٥,٦). وهذا يعني أن كلنا المقاربتين تشاركتا في مفهوم بالغ العمومية للأيديولوجيا، عن طريق التسوية بينها وبين الفعل والتفكير والإحساس البشري بعامة، وبذلك فقد المفهوم كل صلة بالبناءات المغتربة للمجتمعات الطبقية المتصارعة.

٦,٤ - من ماركوزه إلى هابرماس – والعودة إلى فيبر

يمكننا رؤية كل من الاستمرارات والانقطاعات بين الجيل الأول والجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت في كتاب هابرماس المبكر "التكنولوجيا والعلم كأيديولوجيا" Technology and Science as 'Ideology'، (والمكتوب في ١٩٦٨ والمترجم إلى الإنجليزية في ١٩٧٠)، والذي أهداه هابرماس لماركوزه في عيد ميلاده السبعين وتناول نقده للعقلانية التكنولوجية. يتمثل عنصر الاستمرار الأساسي بين الجيلين في العلاقة بين الأيديولوجيا الجديدة وما تم وصفه في التراث الماركسي تحت مفهوم "قوى الإنتاج". ففي كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، وجه ماركوزه نقده ضد

(1) Althusser 2001, p. 162; Althusser 1995, p. 296.

(*) فكل تفكير لديهما هو مطابقة بين فكر وواقع، أو بين تصور وشيء، أو بين المفهوم وما يشير إليه، وهو نفس ما تقوم به الأيديولوجيا، ولذلك قاما بالمطابقة بينها وبين عملية التفكير ذاتها، وفقدت الأيديولوجيا بذلك خصوصيتها.

ما اعتبره تقييم الماركسية السوفييتية الإيجابي "للأجهزة التكنولوجية"، والتي سوف تتحرر من الاستغلال الرأسمالي لها حالما تتم إدارتها اشتراكيًا. وضد الانقسام بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ذهب ماركوزه إلى أن "العقلانية التقنية" صارت "متجسدة في العملية الإنتاجية" (كلها بشقيها: قوى وعلاقات الإنتاج)، بما فيها "نمط العمل" ، وأن تأميم وسائل الإنتاج أو إدارتها اشتراكيًا هو إجراء "لا يستطيع بذاته تغيير هذا التجسيد الفيزيقي للعقلانية التكنولوجية"(١). لم يكن مجرد تطبيق التكنولوجيا هو الذي يؤدي إلى السيطرة على الإنسان وإخضاعه بالنسبة لماركوزه، بل إن التكنولوجيا ذاتها هي هذا الإخضاع نفسه، وقد تسببت في السيطرة على الطبيعة وعلى البشر، ومن هنا استطاع الوصول إلى استنتاج أنه في المجتمع الصناعي المتقدم "تكمن الأيديولوجيا في عملية الإنتاج ذاتها"، بحيث يصير العقلاني، وليس اللاعقلاني، هو الوسيلة الأساسية للخداع والسيطرة"(٢).

شاع في الأدبيات الثانوية حول مدرسة فرانكفورت أن هابرماس هو الذي واجه مفهوم مدرسة فرانكفورت عن العقل الأداتي بمفهومه عن العقل التواصلي communicative reason. لكن هذه الرؤية تتجاهل حقيقة أن هابرماس في كتابه المبكر هذا كان يسير على خطى ماركوزه تمامًا وكان لا يزال يتحرك داخل إطار "نقد العقل الأداتي" الذي وضعه هوركهايمر وأدورنو. فعندما حاجج هابرماس (في كتاب سنة ١٩٦٨) بأن قوى الإنتاج "لم تعد تشكل أساسًا لنقد شرعية النظم القائمة لصالح التنوير السياسي، بل صارت أساسًا جديدًا لتبرير الأمر الواقع"، فقد كان يعبر عن إجماع عام (بين كل أعضاء الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت)، وهو أن "الوعي التكنوقراطي لم يعد مجرد أيديولوجيا بديلة للأيديولوجيات

(1) Marcuse 1966, p. 22.

(2) Marcuse 1966, pp. 11, 189, cf. 234.

البورجوازية المنهارة"[١]، بل صار كذلك "الأيديولوجيا الخلفية الشفافة لعالم اليوم، والتي جعلت من العلم صنماً"، وتغلغلت في وعي الجماهير غير المُسَيسة[٢].

وعلى الرغم من موقفه هذا، إلا أن هابرماس سرعان ما غيره بمجرد ما أن خرج ماركوزه عن نموذج (نقد العقلانية التكنولوجية) وبحث عن مفاهيم بديلة داخل التقدم العلمي والتكنولوجي. لقد تضمنت مقاربة ماركوزه للتكنولوجيا حججًا مختلفة ومتناقضة: ففي الوقت الذي ساوي فيه التكنولوجيا بالسيطرة على الطبيعة والبشر مثل هوركهايمر وأدورنو، فقد عرَّفها (متبعًا ماكس فيبر) على أنها "مشروع تاريخي – اجتماعي"، باعتبارها "انعكاسًا لما يريده مجتمع ما ومصالحه السائدة أن يفعل بالناس والأشياء"[٣]. وقد تضمن هذا أن مجتمعًا جديدًا يمكنه أن يطور نموذجًا مغايرًا للتكنولوجيا. وفي هذا السياق ميز ماركوزه في "الإنسان ذو البعد الواحد" بين نوعين من "السيادة على الطبيعة"، "نوع قمعي وآخر تحرري"[٤]. وبتجاوزه لإشارة هوركهايمر الغامضة للعقل المحاكي، دافع ماركوزه عن "تغيير في اتجاه التقدم" يمكنه أن يخفف من حدة الارتباط بين العقلانية التقنية والهيمنة الاجتماعية. وهذا التغيير يمكنه أن "يؤثر على بنية المجتمع ذاتها"، الذي يمكن لفروضه أن تتطور في "سياق تجريبي مختلف جوهريًا"، وهو "عالم وقد انتزعت منه نزعات العنف"، وبذلك يمكن لهذا العلم أن ينشئ من خلال هذا العالم الجديد "مفاهيم جديدة ومختلفة جوهريًا عن الطبيعة وينشئ وقائع مختلفة تماماً"[٥]. إن نظرة ماركوزه لعلم وتكنولوجيا جديدة تحمل أصداء تصور إرنست بلوخ عن "تقنية التآلف" القادرة على بناء "تآلفات مع الطبيعة". وفي حين أن التكنولوجيا

(1) Habermas 1970, pp. 84, 115.

(2) Habermas 1970, pp. 105, 111.

(3) Marcuse 1968, pp. 223–4.

(4) Marcuse 1966, p. 236.

(5) Marcuse 1966, pp. 166–7.

الحالية تتعامل مع الطبيعة تعامل جيش احتلال مع أرض العدو، فـإن "ماركـسية التكنولوجيا" عليها أن تصمم تكنولوجيا جديدة "متـضمنة تعاونًـا مـع الطبيعـة" (لا هيمنة عليها وحسب). ويمكن لهذه التكنولوجيا الجديدة أن "تنهي التطبيق الساذج لنظرة الشخص المستغِل للطبيعة المسيطر عليها" وتطلق عنان إمكانـات الطبيعـة الكامنة فيها وتكون وسيطًا لظهورها(١).

وقبل أن يصف هابرماس محاولة ماركوزه الأولية في البحث عن بدائل ممكنة (للعقلانية التكنولوجية السائدة)، فقد شخَّصها على أنها تعبر عن الروح الرومانسية "للتصوف اليهودي والبروتستانتي"، والذي رآه يشع ابتداءً من النزعة التقويـة فـي "إقليم سوابيا"(*) عبر وعد ماركس الشاب "ببعث الطبيعـة الـساقطة" إلـى بلـوخ وأدورنو وهوركهايمر(٢). وكان رد هابرماس على هذه "اليوطوبيـات" هـو أنهـا لا تقدر على مواجهة التكنولوجيا والعلم ولن تقدم بديلاً عنهما. وقد ذهب هابرماس معتمدًا على أرنولد جيلين(**)، إلى أن التطور التكنولوجي "يتبع منطقًا يتوافـق مـع بناء الفعل العقلاني الهادف purposive-rational action، والمحكوم بنتائجه وحسب، والذي هو في الحقيقة بناء العمل". وقد استنتج من ذلك أنـه "مـن المـستحيل أن

(1) Cf. Bloch 1986, pp. 686, 690–1, 695–6; cf. the dictionary entry Zimmermann, 2012.

(*) سوابيا Swabia، إقليم في الجنوب الغربي من ألمانيا، ويعد معقل الحركة التقويـة Pietism، وهي اتجاه إصلاحي داخل البروتستانتية يركز على الجوانب الروحية من الدين في مقابـل التمذهب العقائدي، وعلى الجهد الشخصي في الخلاص ضـدًا علـى المؤسـسات الدينيـة الرسمية. وكانت النزعة التقوية تحمل نظرة رومانـسية للطبيعـة أثـرت علـى الحركـة الرومانسية الألمانية في القرن الثامن عشر.

(2) Habermas 1970, pp. 85–6.

(**) أرنولد جيلين Arnold Gehlen (١٩٠٤ – ١٩٧٦) فيلسوف وعالم اجتماع وأنثروبولـوجي ألماني، محافظ، انتمى في صغره للنازية ثم تخلى عنها بعد ذلك، تأثر بنيقـولاي هارتمـان وماكس شيلر، وأثرت أفكاره في فلسفة التاريخ وفي عصر التكنولوجيا علـى أجيـال مـن المفكرين الألمان من بعده وحتى الآن.

نتصور كيفية تخلينا عن تكنولوجيتنا من أجل تكنولوجيا أخرى مختلفة كيفيًا ... في حين أنها هي التي بها نحفظ وجودنا من خلال تنظيمها لعمل المجتمع كله، وتقلل من حجم العمل المطلوب منا"[١]. كما أن مفهوم العلم الجديد (باعتباره أكثر توافقًا مع الطبيعة ومع إنسانية الإنسان) "لا يمكنه ومن ثم أن يصمد أمام الفحص المنطقي أكثر من مفهوم التكنولوجيا الجديدة"[٢].

وليس من الواضح السبب الذي جعل هابرماس يضع المفهوم البديل عن العمل والتكنولوجيا تحت مقولة "الفعل العقلاني الهادف" Zweckrationales Handeln. فإذا ما تمسك المرء بالمعنى الحرفي لذلك التعبير (دون النظر إلى حمولته الفيبرية)، فسوف يتفق مع مفهوم ماركوزه عن مشروع مجتمعي (لتغيير العلم والتكنولوجيا)، ويستنتج أن اتجاه الفعل محل السؤال يعتمد على "الهدف" الذي يجب على المجتمع تحديده والتفاوض عليه. ولكان إعلان هابرماس عن حفظ البشر لذواتهم سيتخذ مباشرة معنى آخر بمجرد ما أن نضع في اعتبارنا الأزمة البيئية التي تسببت فيها الرأسمالية المتأخرة: أليس حفظ البشر لذواتهم هو الذي يتطلب إعادة توجيه جذرية للإنتاج الاجتماعي، ولإعادة الإنتاج والاستهلاك؟ ويبدو من هذه الوجهة أن ماركوزه وليس هابرماس هو الذي يتحدث عن القضايا الملحة لحركات البيئة اليوم.

ومن المهم الأخذ في الاعتبار أن هابرماس كان قد أغلق بقوة ذلك الطريق البديل لعقلانية أخرى قبل أن يفتح طريقه هو. فقد أعلن عن مفهومه عن العقل التواصلي باعتباره تحولاً تأويليًا لماركوزه: فما كان يقصده ماركوزه حسب هابرماس ليس تكنولوجيا جديدة، بل "توجهًا جديدًا" Einstellung نحو الطبيعة، يتأسس في "التواصل" معها، بدلاً من "مجرد استثمارها"، والذي يعني في نظر هابرماس، توجهًا على مستوى "التفاعل الرمزي في مقابل الفعل العقلاني الهادف"، والموضوع في إطار مشروع بديل في "اللغة"، لا "العمل"[٣]. لكن لم يكن هذا هو

---

(1) Habermas 1970, p. 87.

(2) Habermas 1970, p. 88.

(3) Habermas 1970, pp. 87–8.

قصد ما ثورة قطعاً، الذي وجد أن نموذجه البديل للتكنولوجيا والعمل قد تمت تنحيته فجأة لصالح بداية هابرماس الجديدة، أي "التمييز الأساسي بين العمل والتفاعل"[١]. وعلى أساس هذا التمييز وضع هابرماس قسمته بين العمل أو الفعل العقلاني الهادف، المحكوم بقواعد تقنية ومؤسس على معرفة إمبيريقية، وعلى إستراتيجيات مؤسسة على معرفة تحليلية من جهة، والتفاعل الرمزي symbolic interaction أو الفعل التواصلي communicative action، من جهة أخرى. ويحكم هذا التفاعل أو الفعل "معايير توافقية ملزمة" متموضعة في التواصل اللغوي العادي[٢]. وعبر هذا الفصل (بين العمل والتفاعل)، ميز هابرماس بين ما سيتضح لديه بعد ذلك بين "عالم النسق" system world وعالم الحياة المعيشة life-world، أي بين الأنساق التحتية مثل النظام الاقتصادي وجهاز الدولة، اللذين تتمأسس فيهما مجموعات أولية من الفعل العقلاني الهادف، وأنساق تحتية (للفعل التواصلي) "مثل الأسرة وأنساق القرابة، والمؤسسة على قواعد أخلاقية وتفاعلية"[٣].

وقبل تناول بعض صعوبات مفاهيم هابرماس عن الفعل التواصلي وعالم الحياة المعيشة، فسوف ألقي نظرة على الكيفية المختلفة التي تعامل بها كل من ماركوزه وهابرماس مع مفهوم "الفعل العقلاني الهادف"، والذي كان مفهومًا محوريًا في سوسيولوجيا فيبر التفسيرية. على الرغم من أن فيبر قد ذهب في كتابه "الاقتصاد والمجتمع" إلى أن مفهومه عن العقلانية الصورية ذات التوجه الهادف هو "نموذج مثالي" ideal type متحرر من القيمة value-free، إلا أن هذا التكوين التصوري يتصف بغائية من نوع ما. ففي حين أنه كان مصاغًا ليستوعب الشكل "القانوني" البيروقراطي وغير الشخصي لسلطة الدولة، فقد كان مصممًا في الأصل على طريقة العلم الاقتصادي وفق نموذج الحساب النقدي والرأسمالي، وكذلك وفق

---

(1) Habermas 1970, p. 91.

(2) Habermas 1970, pp. 91–2.

(3) Habermas 1970, p. 93.

نموذج "صراع بين وحدات اقتصادية داخل سوق "حر"[١]. وكما شرح فيبر، فإن العقلانية "الأعلى" لاقتصاديات السوق يمكن وصفها على أنها سيطرة اقتصادية فعالة مؤسسة على "توزيع غير عادل للثروة وخاصة للسلع الرأسمالية"، والتي "تجبر المجموعة غير المالكة على الإذعان لسلطة آخرين"، لأنه (بدون هذا الإذعان) "سوف تخاطر بأن تخرج دون أي ضمانات"[٢]. وما نقده ماركس على أنه "قوة الإجبار الصامتة للعلاقات الاقتصادية"[٣]، صار في سوسيولوجيا فيبر "غاية telos العقلانية الصورية. وعلى العكس من الكثير من الأدبيات الثانوية، فقد تحدث فيبر بصراحة عن منظوره الطبقي الخاص، وعلى سبيل المثال في محاضرته الافتتاحية في فرايبورج سنة ١٨٩٥:

"إنني عضو في الطبقات البورجوازية. وأشعر أنني بورجوزاي، وتربيت على أن أشاركها في رؤاها ومُثُلها. لكن رسالة علمنا (علم الاجتماع) تتمثل بدقة في أن نقول للناس ما لا يحبون سماعه-... وأن نقوله لطبقتنا ذاتها"[٤].

وبالتعبير عن هذه الفكرة في مصطلحات جرامشي، فمن الممكن تصوير فيبر على أنه مثقف "عضوي" Organic intellectual للبورجوازية، والتي لم تكن قد عثرت على ذاتها بعد، والتي كانت في حاجة إلى تعليم سياسي وأخلاقي[*]. وقد عمل فيبر بمشروعه البيداجوجي ومشروعه التعليمي على تنوير طبقته حول أصولها وإمكاناتها الأخلاقية – السياسية (مثل نزعة الزهد البروتستانتية)، كما عمل

(1) Weber 1978, pp. 91, 107 et sqq., 217 et sqq.

(2) Weber 1978, p. 110.

(3) Marx 1976, p. 899.

(4) Weber 1994, p. 23.

(*) يقصد المؤلف بالبورجوازية التي "لم تكن قد عثرت على ذاتها بعد وكانت في حاجة إلى تعليم سياسي وأخلاقي"، البورجوازية الألمانية تحديداً، فهذا هو وصف لحالها زمن فيبر، لأن البورجوازيات الإنجليزية والفرنسية كانت قد شكلت نفسها وصنعت لنفسها أخلاقاً وسياسات وثقافة وأيديولوجيا منذ نهاية القرن الثامن عشر، وكانت البورجوازية الألمانية متأخرة عنهما بمائة عام.

على تحديث الهيمنة البورجوازية (الألمانية)، والتي كانت تأخذ مثلها الأعلى من النموذج المتطور للرأسمالية الفوردية في الولايات المتحدة[١].

"أيامًا كان فعل الرأسمالية بالإنسان، فهي يجب حسب فيبر، أولاً وقبل أي تقييم، أن تُفهم على أنها تعبير عن ضرورة عقلانية"، كما لاحظ ماركوزه[٢]، والذي كان الوحيد من بين كل أعضاء مدرسة فرانكفورت الذي عمل منهجيًا على فك شفرة نظرية فيبر في التحديث، باعتبارها مُفصّلة على نموذج الرأسمالية. فحسب ماركوزه، فإن سوسيولوجيا فيبر "المتحررة من أحكام القيمة" "قد أدخلت في تعريفاتها "الخالصة" للعقلانية الشكلية تقييمات خاصة بالرأسمالية"[٣]. وقد قام فيبر، حسب ماركوزه، بتعميم "عماء مجتمع يعيد إنتاج نفسه من خلف ظهور الأفراد، مجتمع يظهر فيه قانون السيطرة على أنه قانون تكنولوجي موضوعي"، وبذلك راهن فيبر "لا على العقل، بل على العقل الذي أسسه نسق السيطرة": "تشيؤ العقل، التشيؤ باعتباره عقلاً"[٤]. وفي مواجهة هذا الدمج بين العقل التقني والعقل الرأسمالي البورجوازي، طور ماركوزه مفهومه عن التكنولوجيا باعتبارها مشروعًا يمكن (ويجب) أن يعاد تخطيطه.

وعلى الرغم من كل ذلك، فإن بصيرة ماركوزه النقدية النافذة للتوجه الرأسمالي في نظرية فيبر في العقلنة قد ضاعت في تفسير هابرماس له. ففي حين

---

(١) من أجل التعرف على تحليلات عميقة ومفصلة لمشروع فيبر في تحديث الهيمنة البورجوازية والرؤى الفوردية في التنظيم الرأسمالي في "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" وسوسيولوجيا الدين عنده، يمكن للقارئ الرجوع إلى

(.Rehmann 2013a, pp. 33 et sqq., 81 et sqq., 209 et sqq., 237 et sqq., 290 et sqq)، بالإضافة إلى (.Rehmann 1999b (79 et sqq).

وحول الدراسات الحديثة في سوسيولوجيا فيبر، انظر العرض الذي قدمته سارة فارس (Farris 2010). وحول نقد التوجه "الاستشراقي" لفيبر في سوسيولوجيا الدين انظر: Farris 2013.

(2) Marcuse 1968, p. 202.

(3) Marcuse 1968, p. 223.

(4) Marcuse 1968, pp. 214 et sqq.

وضع ماركوزه التصميم الرأسمالي للإنتاج والتكنولوجيا والعلم موضع التساؤل، عن طريق مواجهة هذا التصميم بغرض مغاير (مثل إشاعة السلام في المجتمع، أو التوافق مع الطبيعة)، ترك هابرماس كل مجال "الفعل العقلاني الهادف" كما هو، وواجهه بعقلانية أخرى خارج المنطق الأداتي للإنتاج. ولم ينقد فيبر بسبب تضييقه لمفهوم العقل كي يناسب المنظور الرأسمالي، بل بسبب إعطائه الأولوية لنمط العقلانية الهادفة على نمط العقلانية القيمية، بحيث تمت تنحية "الفعل التواصلي" ذي التوجه المعياري(١).

وقد كانت التبعات المنهجية لما سبق طويلة المدى. أما أولاً، فإن مفهوم المنهج الجدلي عن "السلب المتعين" determinate negation، والذي كان يجد نقطة انطلاق نقده من داخل الظاهرة التي ينقدها، قد تم التخلي عنه لصالح نقد من الخارج(*). وأما ثانياً، ترك هابرماس ربط فيبر بين العقلانية الهادفة والمصالح الطبقية الرأسمالية دون مساءلة، وبذلك تم إدماجه ضمنيًا في الترتيب النظري الجديد للنموذج الجديد لمدرسة فرانكفورت. ولم تعد نظرية هابرماس قادرة على نقد الطريقة التي تشكل بها المصالح الرأسمالية المهيمنة جهاز الإنتاج، إلا إذا وسعت من عقلانيتها الهادفة على حساب الفعل التواصلي.

٧,٤- تقليم أظافر النظرية النقدية

لنلقي نظرة في البداية على البواعث التي شكلت السبب في جاذبية نموذج هابرماس الجديد للباحثين الذين كان لديهم انجذاب للنظرية النقدية، بالمعنى الأوسع لهذه الكلمة. لقد كان السبب الرئيسي في جاذبية هابرماس هو ضعف سابقيه، خاصة الطابع العام غير المحدد لمفاهيم الجيل الأول عن "العقل الأداتي" و"التفكير

---

(1) Habermas 1984, pp. 281 et sqq., 284.

(*) أي نقد هابرماس للعقل الذي أسماه أداتيًا عن طريق نموذج آخر مختلف عنه وهو العقل التواصلي، وبذلك لم يقدم نقدًا للعقل الأداتي نفسه وفق معاييره هو.

التطابقي"، والتي منعت هوركهايمر وأدورنو من تحديد نقاط ارتكاز من داخل المجتمع الرأسمالي يمكن لها أن تكون بديلاً عينيًا للهيمنة الرأسمالية والصناعية على البشر والطبيعة. وكما رأينا، فإن مفهوم العقلانية البديلة القادرة على تحرير التلقائية الحرة المكبوتة من قبل الحداثة، لا يمكنه أن يتطور من داخل النموذج النقدي القديم للمدرسة (انظر فقرة ٥,٤). وبمجرد ما أن نتبنى "الأطروحة التكنوقراطية"، أي افتراض أن التكنولوجيا والعلم بذاتهما هما اللذان يمثلان الأيديولوجيا السائدة في عصر الرأسمالية المتأخرة (ولاشتراكية الدولة كذلك)، فسوف يظهر طرح هابرماس على أنه وجيه على نحو مباشر. وعن طريق منظوره البديل في "العقل التواصلي"، يظهر هابرماس على أنه قد وجد المنظور الصحيح الذي يتحدى منه القوة المتعاظمة لعالم النسق system-world. وعن طريق مواجهته لحكم المال وبيروقراطية الدولة برفع مبدأ الفهم المتبادل والوفاق الاجتماعي، فهو يستجيب للفهم العادي الشائع لدى الناس. ومنظوره عن "تواصل غير مقيد حول أهداف أنشطة الحياة"[1]، يبدو في ظاهره أنه يتضمن كثيرًا من النزوع التحرري للبشر نحو الاستقلال بأنفسهم. وإذا كان من الممكن البرهنة على أن "المنظور اليوطوبي حول الوفاق والحرية... متضمن في الآليات اللغوية لإعادة إنتاج النوع"[2] كما يدعي هابرماس، سيبدو أن النقد قد وصل أخيرًا إلى أرض صلبة في الطبيعة البشرية. ويظهر من ذلك أخيرًا أنه من الممكن تجنب نموذج نقد الأيديولوجيا القديم، والذي وقف عند مرحلة الهجوم الجبهي والكلياني ضد العقل بعامة (والذي اعتمد في ذلك على العقل نفسه بطريقة متناقضة)، واستهداف هدف أكثر تحديدًا، وهو "استعمار عالم الحياة المعيشة" colonisation of the lifeworld، أي "تغلغل أشكال العقلانية الاقتصادية والإدارية في مجالات الفعل... التي تبقى

---

(1) Habermas 1970, p. 120.

(2) Habermas 1984, p. 398.

معتمدة على التفاهم المتبادل"[١]. وانبهارًا بالمنعطف اللغوي linguistic turn في النظرية الاجتماعية واعتبار إسهامه النظري جزءًا منه، يستطيع هابرماس أن يدعي أنه ترك اليسار المهمش وأسس نموذجه الجديد في "وسط" المجتمع، أي في قيمه الجوهرية في أخلاق التواصل. فما كان يعد به هابرماس هو في حقيقته نقد مُفصَّل على أساس "المضامين المعيارية للثقافة burgerliche Kultur، وللفن والفكر الفلسفي البورجوازي"[٢].

ويجب أن نأخذ في الاعتبار أن أطروحة هابرماس في إقامة تمييزات داخل العقل الحديث بين الجانبين الأداتي والتواصلي، تتفق في جزء منها مع محاولة تطوير نظرية نقدية في الأيديولوجيا تتخلى عن المواجهة التقليدية بين الأيديولوجيا (باعتبارها وعيًا زائفًا) والحقيقة[*]. لكن بدلا من الإعلان أن العقل مؤسس على جوهر متجانس (سواء كان إيجابيًا أو سلبيًا) (كما ذهب الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت)، تفهم "نظرية الأيديولوجيا" العقل على أنه مجال صراعي مليء بالتنافس والخصومة. إن العقل "يمكنه أن يمتد ليبني مجتمعًا من التساند الاجتماعي، ويمكنه أن يتوجه للأفراد كي يكونوا عقلانيين، بمعنى أن يتعقلوا بإخضاع أنفسهم للنظام الحاكم"[٣]. إن كل من يتدخل في الصراعات الأيديولوجية حول الفهم الشائع لدى الناس، يجد نفسه مباشرة في صراع حول تعريف ما هو "العقلاني". وسيكون من غير العقلانية في شيء أن نتخلى عن مفهوم "العقل" وتسليمه للقوى السائدة[**].

---

(1) Habermas 1987, pp. 330–1.

(2) Habermas 1987, p. 397.

(*) هابرماس بتقسيمه للعقل الحديث، المفترض فيه أن يكون واحدًا ويظل واحداً، إلى عقل أداتي وعقل تواصلي، قد اتفق مع الاتجاهات الحديثة في النظرية النقدية والتي حاولت تطوير مفهوم عن الأيديولوجيا يخلو من المواجهة التقليدية بين الأيديولوجيا باعتبارها وعيًا زائفًا والعقل باعتباره معبرًا عن الحقيقة.

(3) Jehle 2004, p. 1531.

(**) أي أنه ليس من العقلانية في شيء أن نتخلى عن مفهوم العقل كلية كما فعلت مدرسة فرانكفورت باعتباره هو ذاته أداة للسيطرة، لأن العقل ليس شرطًا فيه أن يتجسد في علم

إن على النظرية النقدية أن تجدد مضمونها وإمكاناتها التحررية، بحيث تستهدف القيود المفروضة على التحرر، مثل المصالح الطبقية الرأسمالية، وتكشف عن لاعقلانيتها الصريحة. وبدون منظور متكامل عن العقلانية المجتمعية، فسوف يكون من المستحيل توجيه اتهام "اللاعقلانية" لنظام يقع في أزمات اقتصادية دائمة، وعن طريقها يدمر كميات مهولة من الثروة ويطيل يوم العمل وسط بطالة ضخمة بين الجماهير. وكما قال ماركس بحدس بعيد المدى، فإن النظام الرأسمالي "لا يطور تقنيات ودرجة اندماج عملية العمل الاجتماعية إلا بتدمير المصادر الأصلية لكل ثروة – الأرض والعامل"[1].

المشكلة إذن هي أن ثنائيات هابرماس بين العقل التواصلي والعقل الأداتي، وعالم الحياة المعيشة وعالم النسق، والتواصل والعمل، ليست قادرة على رؤية القيود البورجوازية القائمة على "العقل". وكما رأينا فإن هابرماس يستقي هذه الثنائيات المتواجهة من تمييز فيبر بين الفعل العقلاني الهادف purposive-rational action والفعل العقلاني القيمي value-rational action. وعن طريق تطويره لمفهوم الفعل التواصلي، فقد كان هابرماس على أمل في "الوصول لإطار نظري يستطيع الإمساك بالأبعاد المتعددة لمفهوم العقلانية الذي استخدمه فيبر في تحليلاته الثقافية(**)"[2]. وهو بذلك اختزل الفعل العقلاني الهادف إلى الحساب المالي الرأسمالي، دون أن يتحدى ذلك الربط بين العقلانية الهادفة والرأسمالية (إذ كان يجب عليه الفصل بينهما)، متبنيًا على نحو ضمني إقامة فيبر لمفهومه عن العقلانية على نموذج الرأسمالية. إن النمذجة الرأسمالية الخاصة للعقل الحديث، أي القلب

وتكنولوجيا موجهة رأسمالياً، بل يمكن تصور عقل مختلف، تحرري وليس قمعيًا أو يتمثل في التعقل، أي التسليم بالأمر الواقع.

(1) Marx 1976, p. 638.

(**) يقصد هابرماس بذلك أن فيبر في دراساته للأديان والثقافات قد كشف عن منطق مختلف للعقلانية يعمل على المستوى الثقافي، وهو مختلف عن منطق الحساب المادي الذي يحكم الرأسمالية والجهاز البيروقراطي للدولة الحديثة. هذه العقلانية الثقافية هي التي أطلق عليها هابرماس "العقلانية التواصلية" ووضعها إزء العقلانية الأداتية للرأسمالية والدولة الحديثة.

(2) Habermas 1984, p. 284.

"الصنمي" الذي يعني أن العمل العيني التعاوني الموجه نحو القيمة الاستعمالية يتم إخضاعه نسقيًا لمهمة تحقيق قيمة العمل المجرد واستخراج القيمة الزائدة، لا يمكن تحليله بدقة في إطار الثنائية بين العقل "الأداتي" والعقل "التواصلي". إن كلا المنظورين الخاصين بالقيمة الاستعمالية وخلق الربح يتصفان بأنهما أداتيان بالمعنى العام الذي يدل على أنهما يتبعان نموذج العقلانية الهادفة، فيما عدا أن هذين الهدفين يواجهان بعضهما البعض في تناقض. لكن الاثنين تواصليان رغم ذلك: فالتنظيم الهادف للعمل الاجتماعي يحتاج لأن تتعاون عليه أفعال تواصلية كثيرة. وشكله الرأسمالي الخاص، والمصمم لهدف سحب القيمة الزائدة، ليس مجرد ترتيب صامت، بل يحتاج لممارسات تواصلية من أجلِ زرعه في بنية المجتمع. فهذا الشكل الرأسمالي لا يمكنه أن يعمل إلا بأن يولِّد هويات اجتماعية متناسبة معه، وينشئ خطابات أيديولوجية قادرة على تقديم دافع الربح على أنه طبيعي ومحتوم، وبذلك يكون مستهدفًا للتوافق المعياري بالمعنى الذي قصده هابرماس(*). وكما لاحظ ثيربون، فإن مخطط هابرماس النظري حول "العمل" و"التواصل" لا يستطيع أن يضع يده على أي تناقض في المجتمع(1).

وما زاد من تعقيد نظرية هابرماس هو أن مواجهته بين العقل التواصلي والعقل الأداتي كانت أحيانًا ما تظهر على أنها تمييز تحليلي يمر عبر المجالات المختلفة لعالم النسق وعالم الحياة المعيشة، ويسود عبر الانقسام إلى العمل والتفاعل. وكانت النتيجة أن الظاهرة الواحدة يمكن تحليلها مرة على أنها موجهة نحو "النجاح" بالمعنى الرأسمالي في المجال الأداتي، ومرة أخرى نحو التوافق الاجتماعي المتبادل في المجال التفاعلي. وبهذا المعنى قام هابرماس بتقسيم "قوة العمل" إلى "أداء مجرد" (مادي)، ينتمي إلى الاندماج مع النسق الرأسمالي، و"أفعال

(*) أي أن عملية تعميم الشكل الرأسمالي في الإنتاج على المجتمع تحتاج لعمليات أيديولوجية في خلق التوافق المعياري عليه، بمعنى أن التوافق المعياري ليس حاضرًا على مستوى عالم الحياة المعيشة والفعل التواصلي وحده كما ذهب هابرماس.

(1) Therborn 1971, p. 78.

عينية وعلاقات تعاونية" تنتمي إلى الاندماج الاجتماعي داخل عالم الحياة المعيشة للمنتجين[1]. وبالضد على هذه المقاربة، فقد برر هابرماس موقفه بصراحة وذهب إلى أنه لم يستخدم مصطلحا "الاستراتيجي" و"التواصلي" لوصف جانبين تحليليين يمكن لنفس الفعل أن ينتمي إليهما وحسب، بل بالأحرى استخدمهما على أنهما وسيلة تجريبية يمكن بها "تمييز الأفعال الاجتماعية وفق ما إذا كان الفاعلون يتبنون توجهًا نحو النجاح المادي أو توجهًا نحو الوصول لتفاهم متبادل"[2]. وقد لاحظ جرهارد هاوك (*) Gerhard Hauck أن هابرماس يراوح بين تمييز "إجرائي" وآخر "جوهري" في الفعل الاجتماعي. يصف الأول الفعل التواصلي على أنه "علاقة ثلاثية مع العالم"، أي مع العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي[3]. أما الثاني فيعامل الفعل التواصلي على أنه ينتمي لعالم الحياة المعيشة، ومن ثم يعزل حياة الناس الاقتصادية عن إعادة إنتاجهم لحياتهم الاجتماعية على نحو مجتمعي تواصلي[4]. وبطريقة مماثلة، أشارت نانسي فريزر (**) Nancy Fraser إلى أن هابرماس قد استخدم هذا التمييز في أحيان "بطريقة براجماتية – سياقية"، أتاحت له أن ينظر إلى مجموعة معطاة من الأفعال الاجتماعية من منظور إعادة الإنتاج الرمزية (من أجل أهداف تحليلية معينة)، وتفسير مصمم للفصل بين وظيفتين باعتبارهما "نوعين طبيعيين متمايزين موضوعيًا". ووفق رؤية فريزر، فقد كان

---

(1) Habermas 1987, p. 335.

(2) Habermas 1987, p. 286.

(*) عالم اجتماع ألماني من مواليد ١٩٣٩، تخصص في سوسيولوجيا التنمية.

(3) Cf. Habermas 1984, p. 96; Habermas 1987, p. 120.

(4) Hauck 1992, p. 81.

(**) (مواليد ١٩٤٧) ناقدة ومُنظِّرة أمريكية تنتمي للاتجاه النسوي، أستاذة الفلسفة والعلوم السياسية والاجتماعية بجامعتي نورث وسترن ونيويورك.

التفسير الأخير "غير دقيق نظريًا ويتضمن بعدًا أيديولوجياً"[١]. ووفق أكسيل هونيث Axel Honneth[*]، فإن الثنائية بين "العمل" و"التفاعل" والتي قدمها هابرماس في كتاباته المبكرة وفي سياق أطروحة التكنوقراطية، عاودت الظهور مرارًا وتكرارًا في كتاباته التالية، وبعد أن تحولت الثنائية من مجرد أداة نظرية للتحليل إلى تمييز واقعي بين مجالات في الواقع الفعلي، شكلت بذلك توجهًا تشييئيًا"[٢].

وطالما ربط هابرماس تمييزه بين العقل الأداتي والعقل التواصلي بالمواجهة بين العمل والتفاعل، فإن كلا جانبي المواجهة يفقد جانبًا كبيرًا من صفاته الجوهرية. فعن طريق الجمع العشوائي بين العمل والعقل الأداتي، سحب هابرماس من أحد أهم مجالات الحياة الاجتماعية أبعاده التعاونية والتواصلية. ذلك لأن مسائل حاسمة تخص الإنتاج مثل الأشياء التي يجب إنتاجها (سيوف أم محاريث)، وكيفية تقسيم العمل بطريقة ديموقراطية، وكيفية توزيع نتاج العمل بطريقة عادلة، وكيفية تقرير نسب الاستثمار والاستهلاك، وهكذا، قد تم سحبها من الكفاءة التواصلية للمنتجين المتعاونين[٣]. وبالنظر إلى الخطر الحالي المتعلق بالتغيرات المناخية وتدمير البيئة، فليس هناك أهم من كيفية توجيه إمكاناتنا الفكرية ومواهبنا التواصلية للتعامل مع الكيفية التي سنحول بها علاقة الإنسان بالطبيعة بطريقة مستدامة. لكن حصر أهداف التحرر في "تواصل متحرر من السيطرة" في المجال التفاعلي وحده

---

(1) Fraser 1989, p. 115.

(*) (مواليد ١٩٤٩) فيلسوف ألماني، وأحد أبرز ممثلي الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت (الجيل الأول يمثله هوركهايمر وأدرونو وماركوزة، والثاني يمثله هابرماس)، أستاذ الفلسفة بجامعتي فرانكفورت وكولومبيا، ومدير معهد الأبحاث الاجتماعية Institut für Sozialforschung.

(2) Honneth 1991, pp. 291 et sqq., 301.

(3) Cf. Hauck 1992, pp. 80–1.

بعيدًا عن مجال الإنتاج يحبط كل محاولات التحرر في مجال العمل والصناعة وعلاقتنا بالطبيعة(١).

وعلى الجانب الآخر، يظهر مفهوم "عالم الحياة المعيشة" عند هابرماس متصفًا ببراءة تخفي على نحو نسقي البناءات السلطوية المتعددة التي تسوده. وهذا ما يمكن إثباته بمثال الأسرة، والتي كانت بالنسبة لهابرماس النموذج الأولي للاندماج الاجتماعي والمعياري، في مواجهة عالم النسق الذي يسوده العمل المأجور. وقد انتقدت نانسي فريزر Nancy Fraser هذه الثنائية لأنها "تشتت الانتباه بعيدًا عن حقيقة أن بيت الأسرة هو مكان للعمل مثله مثل أماكن العمل المعتادة، وأن العمل المنزلي هو جزء أصيل من العمل الاجتماعي الكلي، على الرغم من أنه غير مدفوع الأجر ودوره غير ملاحظ"(٢). إن عملية تربية الأطفال لا شك تنطوي على تعليم اللغة وإدخال الأطفال إلى عالم الأخلاقيات الاجتماعية، لكنها بالإضافة إلى ذلك تتضمن "إطعامهم وتنظيفهم وحمايتهم من الإيذاء المادي"(٣). ومن ثم فكل من الاقتصاد الرأسمالي والأسرة يشكلان خليطًا من التوافقات التفاعلية والأفعال المعيارية والاستراتيجيات(*) الاقتصادية(٤). وتذهب نانسي فريزر إلى أن أي إطار نظري يضع هذه المقولات في مواجهة بعضها البعض لا يفيد أي نظرية نقدية نسوية، لأن كلا من الأسرة والاقتصاد الرسمي "يستحوذان على عملنا، ويشكلان وسائط لمشاركتنا في تفسير احتياجاتنا، ويعملان على حماية احتياجاتنا من أن يتم

---

(1) Habermas 1970, p. 93.

(2) Fraser 1989, p. 119.

(3) Fraser 1989, pp. 115–16.

(*) أي خليطًا من العقلانية الأداتية والتواصلية، العمل والتفاعل، وهي العناصر التي فصل بينها هابرماس وألحق كل جانب منها إلى مجال خاص به: عالم النسق وعالم الحياة المعيشة

(4) Fraser 1989, p. 118.

التلاعب بها أو استغلالها سياسيًا"(١). أما أكسل هونيث Axel Honneth فقد نقد هابرماس لأنه "أزال بنظريته أي إمكان لتوجيه نقد عيني لأشكال معينة من الإنتاج الاقتصادي والإدارة السياسية"، وكذلك لفقدان البصيرة التي كان يمكن أن يحصل عليها من نظريته ذاتها، وهي أن التوزيع غير العادل للقوة في المجتمع يؤدي إلى إعاقة التواصل بين قطاعاته، وتصير "العلاقة الوحيدة بين هذه القطاعات هي الصراع الاجتماعي"(٢).

إن استخدامنا لتمييزٍ هابرماس بين العقل الأداتي والعقل التواصلي باعتباره أداة تحليلية منهجية، يُمكّننا من تطوير نقد للأيديولوجيا يركز على الآليات التي تستطيع بها الأيديولوجيا السائدة غزو مجال "التواصل المتحرر من السيطرة"(٣)، ويعصف بالقاعدة التواصلية التي تنص على أن الحجة الأقوى هي التي تنتصر. لكن ليس هذا هو ما اقترحه هابرماس. فبالاعتماد على طرح فيبر حول الثقافة الغربية المبتعدة دومًا عن الطابع السحري للعالم، فقد توصل هابرماس إلى أن زمن الأيديولوجيات قد انتهى (وما يتبعه هذا من انتهاء نقد الأيديولوجيا). وكان مفهوم ماركس عن الأيديولوجيا بالنسبة لهابرماس لا يزال يشير إلى ثقافة بورجوازية كلاسيكية، حيث يحوز طابعها المثالي والكلي على خاصية "يوطوبية وأيديولوجية مزدوجة"، إذ كانت مضامينها المعيارية تتجاوز الواقع الاجتماعي القائم"(٤). أما القرنان التاسع عشر والعشرين بالنسبة لهابرماس فقد شهدا "جيلاً جديدًا من

---

(1) Fraser 1989, p. 138.

نقدت نانسي فريزر نظرية هابرماس في كتابه "التحولات البنائية للمجال العام" Structural Transformation of the Public Sphere على أساس أن هابرماس قد أضفى طابعًا مثاليًا على المفهوم البورجوازي عن المجال العام، والذي يقوم على استبعاد منهجي لقطاعات اجتماعية كثيرة في المجتمع على أساس الجنس والعرق والطبقة، و"يعمل على التشديد على التمايزات الاجتماعية البنائية، لا إزالتها" (Fraser 1997, pp. 73 et sqq., 76–7, 79).

(2) Honneth 1991, p. 303.

(3) Habermas 1970, p. 93.

(4) Habermas 1987, p. 352.

الأيديولوجيات"، والتي رآها ممتدة من الفاشية إلى الاشتراكية والأناركية، وكانت متصفة بالشكل الفكري الذي تسوده التصورات الكليانية، وكذلك بردود الأفعال الأكثر حنينية للماضي ضد سلبيات الحداثة[1]. أما الرأسمالية المتأخرة فقد فقدت كل إمكانية لإنشاء تكوينات أيديولوجية بسبب عقلانيتها المتزايدة وعالم الحياة المعيشة الخاص بها والذي فقد كل طابع سحري سابق، وبدلاً من ذلك طورت معادلاً وظيفيًا للأيديولوجيات القديمة: "فبدلاً من تلبية الأيديولوجيا لحاجة معينة في تفسير العالم الاجتماعي والسياسي، نشهد الآن منعًا لهذه الحاجة من الظهور والتبلور في شكل أيديولوجيا"[2]. وبالنظر إلى أن المعرفة اليومية الآن صارت مشتتة ومنقسمة، فإن الناس الآن في وضع لا يوصف بأنه "وعي زائف" بل بأنه "وعي متشظ". وبدلاً من توجيه نقد للأيديولوجيا، والذي كان يتم تصويره هزليًا على أنه السعي المحموم نحو بقايا الوعي الثوري، يقترح هابرماس تحليلاً للحداثة الثقافية، والذي يفسر "الإفقار الثقافي للوعي اليومي وتشظيه"، ويفحص في شروط إعادة الصلة بين ثقافة معقلنة وتواصل يومي مبني على تقاليد حيوية"[3].

إن تحليل هابرماس التاريخي للأيديولوجيات مبسط للغاية وسطحي. ووصفه لنظرية ماركس في الأيديولوجيا لا ينتبه إلى أكثر البصائر المثمرة في هذه النظرية والتي من السهل للغاية التقاطها بقراءة دقيقة. ذلك لأن أي استعراض بسيط لتحليلات ماركس وإنجلز للانفصال بين العمل المادي والعمل الذهني، أو لوظيفة القوى الأيديولوجية والبناءات الأيديولوجية الفوقية في تنظيم المجتمعات الطبقية من أعلى، كان مقدوره أن ينبه هابرماس لخطأ رد مفهوم الأيديولوجيا عندهما إلى الثقافة البورجوازية للقرن الثامن عشر. وبدلاً من تبني هابرماس لتشخيص فيبر للحداثة على أنها نزع الطابع السحري عن العالم disenchantment، كان يمكنه أن يستفيد من تحليلات ماركس للصنمية التي يلحقها مجتمع السوق الرأسمالي بانتظام

(1) Habermas 1987, pp. 353–4.

(2) Habermas 1987, p. 355

(3) Habermas 1987, pp. 355–6.

بما يفعله هذا المجتمع بالواقع والأفكار المبررة له، صـــانعًا بـــذلك دينًـــا جديـــدًا للرأسمالية (كما ذهب بنيامين) يعيد الطابع السحري الغامض للعالم. إن حقيقة أنـــه اختزل الأيديولوجيا إلى مجرد نسق من الأفكار يماثل ما سبق أن فعله هوركهايمر وأدورنو في الخمسينيات وتخليا بذلك عن المفهوم. لكن لم يكن من المعقول تكـــرار نفس ذلك التوصيف بعد خمسة وعشرين عاماً، أي في الوقت الذي صـــارت فيـــه نظريات جرامشي وألتوسير وستيورات هول و"مـــشروع نظريـــة الأيـــديولوجيا" Projekt Ideologietheorie متاحة، والتي لم يكن يعرفها الجيل الأقدم من مدرســـة فرانكفورت. لقد قام هابرماس بتعريف الأيديولوجيا بطريقة لا تناسب الرأســـمالية المتأخرة، ثم أعلن أنها لم تعد مناسبة لدراسة هذه الرأسمالية المتأخرة، وبذلك وقـــع في دَوْر منطقي وصارت حجته دائرية. فمجـــرد مـــا أن نتوقـــف عـــن تعريـــف الأيديولوجيا على أنها مجموعة من الأفكار الكلية والمجردة والمعبرة عـــن رؤيـــة فكرية للعالم، ونُعرِّفها على أنها تشكيلة من الأجهزة والممارسات والخطابات التـــي تساعد في إعادة إنتاج المجتمع الطبقي عن طريق تصنيع الوفاق حوله من أعلـــى، يظهر على الفور أن عصر الأيديولوجيات لم ينته، مما يجعـــل نقـــدها مـــستمرًا. والفكرة القائلة: إنه في عصر الرأسمالية المتـــأخرة لـــيس لـــدينا ســـوى الـــوعي المتشظي، دون أي محاولة منا للكشف عن تماسكه الأيديولوجي، هي مجرد تخيـــل غير واقعي. فإذا كان من الصحيح أن الوعي الحالي متشظٍ، فسوف تغلق مؤسسات عديدة أبوابها ويفقد الكثير من الأيديولوجيين وظائفهم. وبالطبع فإن أطروحة تشظي الوعي اليومي ليست حجة ضد أهمية الأيديولوجيا، بل إن هذا التشظي هو علامـــة على قيام الأيديولوجيا بعملها. وقد كان جرامشي أساسًا هو الذي برهن على الكيفية التي استغلت بها الأيديولوجيات وعي الناس الشائع والمشتت، بحيث إن نقد تشظي هذا الوعي الشائع لم يكن عند جرامشي بديلاً عن نقد الأيديولوجيا، بـــل بـــالأحرى طريقة لتفعيل هذا النقد بأسلوب عيني وتحليلي (انظر فقرة ٣,٥).

وقد انخرط هابرماس نفسه في حذف الإمكانات النقدية لمشروعه. فبدلاً من أن يبحث في الانقسامات الأفقية في المجتمع بفعل التمييزات الجنسية والعنصرية وتأثيرها على إعاقة التواصل السليم بين قطاعات المجتمع، وبدلاً من أن يبحث في أثر التراتب الطبقي في إيجاد مثل تلك التمييزات وتدعيمها، فقد تخلى عن موضوع الأيديولوجيا وعن نقد الأيديولوجيا بالكامل. وفي إطار تمييزه بين العقل الأداتي والعقل التواصلي، وعالم النسق وعالم الحياة المعيشة، والعمل والتفاعل، فقد قام بتعديلين إضافيين جوهريين على صلة بالأيديولوجيا. فمن جهة، ومتبعًا مفهوم فيبر عن العقلانية القيمية value-rationality، قام بإدخال تقييمات كانطية جديدة للقيم والمعايير الأخلاقية، والتي صارت أجزاء مكونة لعالم الحياة المعيشة في مقابل عالم النسق. ومن جهة أخرى، واستكمالاً لما بدأ به، صار مصطلح "نقد الأيديولوجيا" عند هابرماس تعبيرًا سلبيًا، وصف به مقاربة هوركهايمر وأدورنو على أنها مضادة للحداثة anti-modernist، وتحمل إمكانات شمولية وتمردًا ضد أي شيء معياري، وهو تمرد على "إنجازات العقلانية الغربية" (كما شخصها فيبر) وضد "المضمون العقلاني للحداثة الثقافية"(1). ومن أجل هذا التشخيص التبخيسي، ربط هابرماس "جدل التنوير" بنيتشه، الذي برهن على كيفية تحويل المفكر لمشروع النقد إلى مشروع شمولي، وصار بذلك النموذج الأكبر لنقد الأيديولوجيا الساعي إلى تحطيم ذاته بتضخيم موضوع نقده(2). وقد استطاع هابرماس القيام بهذا الربط بينهما وبين نيتشه بتفسير سطحي لفلسفة نيتشه، عن طريق اختزالها إلى مجرد نقد نقدي للحداثة critical criticism(*). وبدلاً من الإشارة إلى أن نيتشه قد

---

(1) Habermas 1987b, pp. 121, 123, 131 et sqq.

(2) Habermas 1987b, pp. 107, 119–20.

(*) النقد النقدي هو تعبير ساخر، استخدمه ماركس وإنجلز كعنوان فرعي لكتابهما "العائلة المقدسة، أو نقد النقد النقدي" الموجه ضد اليسار الهيجلي المعاصر لهما، والذي انخرط في النقد من أجل النقد دون أي محاولة للبناء أو لتقديم فهم علمي منضبط للواقع. ويحيل المؤلف على هذا التعبير وما يعنيه في تراث الماركسية.

أقام نقده من منطلق نخبوي أرستوقراطي ومضاد للديموقراطية، تمسك هابرماس بإشارات نيتشه الراديكالية العنيفة في شذراته. وبطريقة لا تختلف كثيرًا عن هؤلاء النيتشويين المابعدحداثيين الذين نقدهم هابرماس نفسه باعتبارهم محافظين شباباً، فقد وصف نيتشه على أنه سيد الأناركيين، بطريقة جعلت من نيتشه هدفًا لنقد النيتشويين أنفسهم(١).

وعن طريق تقريب المواقف بين اليمين واليسار (من هايدجر إلى بيتر فايس Weiß Peter (*)) أعد هابرماس الطريق بطريقة انتهازية ليفصل نفسه عن تراث نقد الأيديولوجيا لدى هوركهايمر وأدورنو. وعلى الرغم من أنه أشار بنفسه إلى بعض الطرق المسدودة التي سلكها الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، وفي بعض الأحيان حلل بدقة أدواتها التحليلية، فقد عمل بعد ذلك على نزع سلاح النقد من النظرية النقدية، متراجعًا بذلك عن كل إنجازاتها، وهي "الحفاظ على طموحها التحرري الذي ورثته من ماركس في الوقت الذي كانت فيه الستالينية منتصرة"، على الرغم من نقدها السلبي الشامل ووحيد الجانب (للحداثة والتنوير والمجتمع المعاصر)(٢).

وختامًا لهذا الفصل، فسوف أناقش فيما يلي مقاربة متواضعة لا تدعي تقديم نظرية شاملة في الكل الاجتماعي، بل بالأحرى ترضى بتحليل نمط واحد فقط من الاندماج الاجتماعي، وهو "الإستطيقا السلعية" Commodity-aesthetics. هذا التحديد المنهجي بتحليل نمط واحد فقط يُمكِّن فولفجانج هاوج Wolfgang Fritz Haug في كتابه "نقد الإستطيقا السلعية" Critique of Commodity Aesthetics، من بين

---

(١) حول نقد تفسير هابرماس لنيتشه، انظر Rehmann 2004a, pp. 70 et sq، وحول تحليل دقيق لمفاهيم ماركس ونيتشه عن نقد الأيديولوجيا، انظر Losurdo 2004, Chapter 14.1.

(*) (١٩١٦ – ١٩٨٢) كاتب مسرحي وروائي ألماني.

(2) Jay 1973, p. 295.

آخرين، من تجنب الخيارات العقيمة بين الإدانة الشاملة للعقل الحديث، واستقالة من مشروع نقد الأيديولوجيا بالكامل.

٨,٤ – "الإستطيقا السلعية" باعتبارها وعدًا أيديولوجيًا بالسعادة

كانت مقاربة هاوج مطابقة للوكاتش في "التاريخ والوعي الطبقي" من حيث إنها أخذت نقطة انطلاقها من تحليل ماركس للسلعة. وقد بدأ هاوج مقاربته، مثل ماركس، من حقيقة أن كل سلعة تُواجَه بمشكلة في التحقق الواقعي في العالم، أي إنها لا تتمكن من تحقيق قيمتها إلا بعد أن تُباع. فوفقًا لماركس، على السلعة أن تحقق "قفزة مصيرية" Salto mortale[(1)] ، أو تحديًا في مواجهة الفناء، تتضمن مخاطرة أن تفقد قيمتها كلها. وقد خلق هذا التحدي تشكيلة معقدة من الآليات ذات الفاعلية الأيديولوجية الضخمة. ومن أجل فهم طريقة عمل هذا التحدي وما يتبعه من آثار أيديولوجية، قام هاوج بصياغة مصطلح "الإستطيقا السلعية". وكان هدف هاوج من نقدها بعيدًا تمامًا عن مجرد إدانة للحملات الإعلانية وضخامتها وتوسعها، ولعمليات التلاعب سيىء النية الذي تقوم به. فأولاً، ذهب هاوج إلى أن مفهوم الإستطيقا السلعية أوسع بكثير من مفهوم الإعلان – فمفهوم الإستطيقا السلعية يشمل ظهور السلعة السطحي في السوق، وذوقها ورائحتها، ثم تغليفها وعرضها، والكلام الذي يقال لبيعها، وأخيرًا تطور العلامات التجارية والإعلان. أما ثانياً، فالإستطيقا السلعية لا يجب أن تُفهم على أنها مبالغة خاصة في عرض السلع وبيعها، بل هي تشكل استراتيجية أساسية وضرورية لبائع السلع، ومن ثم تنتمي إلى العمل المعتاد للإنتاج السلعي.

وصف ماركس مشكلة تحقق قيمة السلعة بمصطلحات إشكالية: "وهكذا فعلى السلع أن تتحقق باعتبارها قيمًا قبل أن تتحقق باعتبارها قيمًا استعمالية. وعلى

---

(1) Marx 1976, p. 200.

الجانب الآخر، يجب عليها أن تصمد أمام اختبارها باعتبارها قيمة استعمالية قبل أن تتحقق باعتبارها قيماً"(١). لكن كيف تنجح السلع في اختبار القيمة الاستعمالية قبل أن يتم بيعها؟ الواضح أن هناك عنصرًا مفقودًا في صياغة ماركس للإشكالية، وهو ما يمكن أن يساعد على حلها: إن ما يحفز التبادل أو الشراء ليس كما اعتقد ماركس هو القيمة الاستعمالية الحقيقية للسلعة، والتي لا يمكن أن تُختَبَر إلا بعد إتمام الشراء، بل هو القيمة الاستعمالية كما يَعِدُ بها مظهر السلعة وكما يتوقعها ويتخيلها المشتري المتوقع. إن ما يحفز عملية الشراء، هو من ثم "وعد السلعة الإستطيقي بالقيمة الاستعمالية"(٢)، أو بمعنى أدق، العملية التي تأخذ فيها الذات الوعد الموضوعي بالقيمة الاستعمالية على أنه وعد ذاتي(*) بالقيمة الاستعمالية(٣).

كان التحول إلى الإنتاج السلعي الضخم على الطريقة الفوردية هو الذي أدى إلى استقلال الإستطيقا السلعية عن جسد السلعة. إن "تجريدًا إستطيقيًا" هو الذي يفصل سطح السلعة، وطابعها الحسي ومعناها بطريقة يصير معها مظهر السلعة البديل قادرًا على التحرر منها والانتقال بعيدًا عنها حتى يغزو البيوت قبل أن تصل السلع إليها(٤). وتُجبر الشركات عن طريق المنافسة دومًا على إنتاج تمييزات إستطيقية يتم استدماجها داخل أنساق الرغبة لدى المستهلكين. وتكثر الحاجة إلى تلك التمييزات الإستطيقية للسلع في الفترات التي تشهد إغراق الأسواق بسلع

---

(1) Marx 1976, p. 179.

(2) W.F. Haug 1986a, p. 17; cf. W.F. Haug 1971, pp. 16–17.

(*) تحمل السلعة طابعًا موضوعيًا وهو أنها شيء مصنوع، بكميات كبيرة وعلى نمط واحد، وكذلك تحمل طابعًا ذاتيًا، وهي أنها تشكل قيمة استعمالية للفرد أو المستهلك، وبذلك تجمع بين جانبين متناقضين، ذاتي وموضوعي. طابعها الذاتي باعتبارها نافعة لمستهلك فرد، تشبع رغباته وحاجاته، هو مجرد وعد، أي إنها تعد بمظهرها الخارجي والدعاية المقامة حولها بأن تكون لها قيمة ذاتية للمستهلك.

(3) W.F. Haug 1987, p. 122; W.F. Haug 1980, p. 51

(4) W.F. Haug 1986a, p. 50; W.F. Haug 1971, p. 61.

متشابهة لا يمكن التمييز بينها إلا بصعوبة. والتمييزات بين العلامات التجارية تتراوح ما بين الإبداع في تغيير العلامة، أو الثبات عليها لمدى طويل بحيث يثبت ولاء المستهلك للسلعة.

إن "الإستطيقا السلعية" تعمل بالتالي باعتبارها ضرورة وظيفية للإنتاج السلعي الرأسمالي، وعلى أنها، خاصة من أواخر القرن التاسع عشر، جهاز قوي في التنشئة الاجتماعية يعيد إنتاج السيطرة الصنمية للسلع على منتجيها ويدعمها، عن طريق إدماجها في رغباتهم. إن السلعة التي لا تستحوذ على المستهلك لن تباع، واستحواذها على المستهلك يتضمن قدرتها على التعلق برغباته وتوجيهها. ومن أجل هذا الهدف توظِّف الشركات الكبيرة متخصصين يتجسسون على الرغبات الممكنة للمستهلكين وميولهم، وتكثفها وتحولها إلى صور. وعلينا أن نتذكر أن الكلمة التي صاغها ديستوت دي تريسي ideo-logy تشير إلى eidos، وهي الكلمة اليونانية التي تعني "صورة" (انظر الفقرة ١,١). وتصير هذه الصور جزءًا من حساسية الناس، ومن الممكن تملق المستهلكين وتدليلهم من جهة أن هذه الصور تشبع الأجزاء غير المشبعة من وجودهم(١).

ويتضح لنا ذلك من تصميم الإعلانات على نموذج شبابي. ففي الكثير من أنماط السلع، يتم تخطيط نماذج إستطيقية جديدة واختبارها على الثقافات الفرعية للشباب، وخاصة في الثقافات التي تشهد معارضة للوضع القائم. وبذلك تتحول المعارضة الثقافية لما هو سائد ومعتاد ومقبول إلى صيحات جديدة في الأذواق ويتم التأكيد عليها في الإعلانات(٢). وقد أوضحت ناعومي كلاين

---

(1) W.F. Haug 1986a, pp. 96, 98; W.F. Haug 1971, pp. 126, 128.

(2) W.F. Haug 1980, p. 155 et sqq.

"في الثقافات الفرعية تظهر أسواق فرعية submarkets، وتراقب الشركات الكبيرة هذه الأسواق باعتبارها أسواقًا اختبارية، وتباع السلع بها على سبيل التجريب. والتصميمات التي تنجح في البيع تؤخذ من هذا السياق ويضاف عليها الطابع الشبابي (W.F. Haug 1987, p. 126).

Naomi Klein (*) كيف أن ثقافات الشباب في التسعينيات المتركزة حول التمايز والاختلاف والتشديد على الطابع الشبابي للملابس قد صارت هدفًا لاستغلال الشركات الكبيرة وصارت جزءًا من المنتجات الجديدة والعلامات التجارية لها[1]. وتنشأ بذلك صناعة جديدة لاقتناص التغيرات في الأذواق الشبابية، "وتغير هذه الصناعة الشركة كلها من الخارج إلى الداخل... وتبحث عن الغريب والنادر من الموديلات، وتصورها على شرائط فيديو وتسوقها لدى الشركات الممتلكة للعلامات التجارية الشهيرة مثل ريبوك Reebok، وأبسوليوت فودكا Absolut Vodka وليفايز Levi's"[2]. هذه الاستراتيجيات في إضفاء الطابع الشبابي على السلع لا يقتصر دورها على مجرد السيطرة على أذواق الشباب، ذلك لأنها تتوافق مع حقيقة أنه في علاقات العمل الرأسمالية تصير أعداد ضخمة من الناس في حيز الإهمال وزائدين عن الحاجة. ومن ثم يتصل الطابع الشبابي لأي شيء بالخبرة اليومية التي تنزع لأن تضفي على أي شيء "شبابي" قيمة عليا. وتتمثل جاذبية ما هو "شبابي" في خوف لاشعوري من أن يتقدم المرء في السن في نظام رأسمالي لا يحترم إلا ما هو جديد وصغير، ويصير الطابع الشبابي أقنومًا وصنمًا ونموذجًا نمطيًا للإعلان التجاري والجاذبية الجنسية، وعلامة على السعادة والنجاح. وفي هذا السياق فعلى الكبار أن يسعوا حثيثًا نحو نموذج صنمي من الشبابية، وإلا يُنظر إليهم على أنهم "دقة قديمة" ولا ينتمون لعصرهم ومملون. ويجب أن ينضموا لشعائر طقوسية شبابية، والتي تفرض على الشخص جسمًا مشدودًا بدون دهون أو ترهلات أو عيوب. ويدفع الخوف من العَجَز وفقدان الجاذبية الجنسية ومن ثم العزلة الاجتماعية الناس إلى تحويل أنفسهم إلى موضوعات "تجميل"[3].

(*) (مواليد ١٩٧٠) كاتبة وناشطة سياسية واجتماعية كندية، اشتهرت بنقدها الحاد للعولمة الرأسمالية وممارسات الشركات الاحتكارية. أستاذة الإعلام والثقافة والدراسات النسوية بجامعة رودجرز Rutgers University نيوجيرسي.

(1) Klein 2000, p. 68.

(2) Klein 2000, p. 72.

(3)W.F. Haug 1986a, pp. 90–1; 1971, pp. 117–18.

ومن خلال "تجديد الشباب" يصل التمييز الإستطيقي لصالح الشباب إلى الذوات، ويدعم أجزاء معينة من الرغبة تدفع نحو الإشباع الاستهلاكي ومن ثم تؤدي إلى تطويع دائم للحس لصالح مجتمع الاستهلاك. ويصير رأس المال بذلك قوة أنثروبولوجية. إن الحملات الإعلانية لمنتجات العطور ومزيلات العرق قد أدت إلى تغيير في تقييماتنا للناس على أساس رائحاتهم، كما أدت مكسبات الطعم إلى تغيير في حاسة التذوق(١). لقد صار تطور الحواس محكومًا برأس المال وما تفعله إستطيقا السلع بأذواق الناس، مما يعمل على زيادة الاغتراب، والذي يصل الآن إلى الجسد، بطريقة تفوق إدانة المسيحية للملذات الجسدية ونظرتها السلبية لكل ما هو جسدي. يصير الجسد موضوعًا لعرض المنتجات، وكل سلعة "تملأ فراغًا في حين تفتح فراغًا آخر" خالقة بذلك سيطرة شمولية على الجسد(٢).

وعند هذه النقطة فمن المفيد أن نلقي نظرة سريعة على مفهوم ألتوسير عن الأيديولوجيا، لأنه يساعدنا في الكشف عن أهمية "إستطيقا السلع" بالنسبة لنظرية نقدية في الأيديولوجيا. إذا اتبعنا اقتراحه وفهمنا الأيديولوجيا (بعامة) على أنها القدرة على تحويل الأفراد إلى ذوات يعرفون أنفسهم بطريقة نموذجية، وبالتالي يُخضِعون أنفسهم طوعيًا لهذه الأيديولوجيا (انظر الفقرة ٤,٦)، فيمكننا بسهولة فهم الإستطيقا السلعية على أنها تؤدي دورًا مهمًا في مثل هذا الإخضاع الأيديولوجي. وذلك لأنها طورت استراتيجيات عديدة لتطويع الذوات المستهلكة، من خلال صور مغتربة كما لو كانت أوثاناً، وحث هذه الذوات على تقليدها. إن حقيقة أن ألتوسير نفسه لم يكن مهتمًا بدراسة دور الإستطيقا السلعية في إخضاع الناس للأيديولوجيا السائدة تدل على الحدود التي بلغتها نظريته في الأيديولوجيا والتي لم يستطع تجاوزها. وقد كان تجاهله لعالم السلع بسبب أنه قيد الأيديولوجيات بأفعال أجهزة الدولة الأيديولوجية ideological state-apparatuses، وكذلك بسبب تخليه عن نظرية

(1) W.F. Haug 1980, pp. 52–3, 83–4.

(2) W.F. Haug 1986a, pp. 83, 91; 1971, pp. 107, 118.

ماركس في الصنمية، والذي أدى به إلى استعاره مفهومه عن "الخيالي" imaginary من نظرية جاك لاكان اللاتاريخية في التحليل النفسي (انظر الفقرتين ٥,٦ و٦,٦)، بدلاً من تحليل الأشكال المحددة من الخيال والمرتبطة بالنظرة الأسطورية التي ينظر بها المجتمع البورجوازي لنفسه. ومن خلال هذه التقييدات، فشل ألتوسير في استيعاب كيف أن الإستطيقا السلعية في عصر الفوردية والرأسمالية فائقة التكنولوجيا قد صارت "أقوى عامل في التنشئة الاجتماعية الثانوية secondary socialisation"[١]، والتي كانت سيطرتها التكنولوجية على الحواس قد خلقت أيديولوجيا استهلاكية قوية أدت دورًا حاسمًا في سقوط نظام اشتراكية الدولة في شرق أوروبا[٢].

تتمثل الفاعلية الخاصة للإستطيقا السلعية في الوعد بتحقيق السعادة والإشباع عن طريق امتلاك واستهلاك السلع. ويمكن لهذا الوعد أن يُمزَج بقيم أيديولوجية، مثل قيمة التفضيل الإستطيقي (الذوق الراقي)، أو قيمة الدين أو الأخلاق، أو قيم التمرد على الدين والأخلاق. وما يهم في كل ذلك هو قدرة السلعة على تحفيز الشراء من خلال جاذبيتها أيًا كان مصدرها. ومن هذه الجهة فإن لإستطيقا السلع علاقة طفيلية مع تلك الأيديولوجيات التي تأخذ القيم التي تدعو إليها على محمل الجد. كما أن لديها علاقة طفيلية مع الدوافع اللاأيديولوجية التي تفسدها في العادة عن طريق نزع سلاحها النقدي المواجه للأيديولوجيا. وبسبب هدفها الساذج للسعادة الاستهلاكية، تنظر الأجهزة الأيديولوجية التقليدية مثل الكنائس والمدارس لإستطيقا السلع على أنها تهدد قيمها الأيديولوجية نفسها(*).

---

(1) W.F. Haug 1980, p. 113.

(٢) انظر تحديث هاوج لتحليلاته للإستطيقا السلعية في عصر الرأسمالية فائقة التكنولوجيا، والمؤسسة على "رقمنة الظاهر" digitalisation of appearance (W.F. Haug 2009, pp. 216 et sqq., 222 et sqq).

(*) يكشف ريمان بذلك عن صراع داخلي بين الأيديولوجيات والهادفة كلها للسيطرة على الناس وجعلهم يُخضِعون أنفسهم طوعيًا للنظام القائم.

لكن تصير الصورة أكثر تعقيدًا عندما تسعى الأجهزة الأيديولوجية التقليدية، أو التي تم تحديثها، إلى استخدام نفس أنماط وآليات تلك الإستطيقا السلعية لخدمة أهدافها. فالإستراتيجيات التسويقية انتقلت من المجال السلعي إلى مجالات أخرى غير اقتصادية، إذ صارت أداة في يد التنافس الحزبي، الذي صار الآن يسير على خطوط الحملات الدعائية للمرشح وتقديمه للجمهور كما تُقدَّم السلعة. كما صارت العلامات التجارية واللوجوهات منتشرة وتحتل مكانًا ثابتًا في المدارس والجامعات والمعاهد البحثية(١). وكان هابرماس قد لاحظ في كتابه "التحولات البنائية للمجال العام" الصادر بالألمانية سنة ١٩٦٢، أن الحدود الفاصلة بين دوران السلع وتبادل الاتصالات تميل إلى الزوال(٢). فبما أن الإعلان "يتغلغل في ثقافة الاتصال الجماهيري ووظيفته الاجتماعية"، فإن التوافق الاجتماعي الذي يحدثه هذا الاتصال الجماهيري ليس له أي علاقة بمجال عام، بمعنى مجال الثقافة التنويرية المشتركة، بل بالأحرى بتسليم عام للأمر الواقع باعتباره نتاج السيطرة الإعلامية(٣). ووفقًا لتيري إيجلتون، فإن الرأسمالية تتأرجح دائمًا بين توسيع منطق السوق الذي يحبط ويدمر القيم الأيديولوجية العليا (ونستطيع أن نضيف أنها تفعل ذلك عن طريق الإستطيقا السلعية)، والحاجة إلى أيديولوجيات تعويضية يتم حشدها ضد "اضمحلال المعايير الأخلاقية" الذي تسبب فيه السوق(٤).

---

(١) وفقًا لناعومي كلاين، نجحت العلامات التجارية في أمريكا في ظرف عقد واحد وهو التسعينيات في إزالة الفروق بين الإعلان والتعليم (Klein 2000, p. 88).

(2) Habermas 1991, p. 181.

(3) Habermas 1991, pp. 181, 190.

ولسوء الحظ فإن هابرماس فسر هذه الملاحظة في إطار خاطئ، وهو ما أسماه "إعادة الطابع الإقطاعي للمجال العام" refeudalisation of the public sphere، فطالما تم تنظيم المجال العام في المجتمع البورجوازي بما يسمى "العلاقات العامة" التي تتولاها إدارات خاصة في الشركات الكبرى، فإن هذا المجتمع يستعيد مجددًا ملامح إقطاعية (Habermas 1991, p. 195).

(4) Eagleton 1996, p. 132.

وحتى إذا كان لإستطيقا السلع علاقة طفيلية مع أيديولوجيات معينة، إلا أنها تعمل بذاتها على أنها شكل أيديولوجي تام. وأود تصوير هذه الطريقة في العمل الأيديولوجي بالاستعانة بمفهوم رولان بارت عن "الأسطورة" myth. وهو يعني بالأسطورة "نسق سيميولوجي من المرتبة الثانية" second-order semiological system، والمؤسس على النسق السيميولوجي الأول للغة[1]. ويقدم مثالاً على ذلك بغلاف مجلة Paris Match، والذي يصور شابًا أسود في زي الجيش الفرنسي يحيي العَلَم الفرنسي ونظرته مركزة على العَلَم. وعلى المستوى السيميولوجي الأول، هناك دال ومدلول يكوّنان معًا علامة، وهي جندي أسود يؤدي التحية للعلم الفرنسي. وهذه العلامة تصير دالاً على نسق أسطوري مقحم، يخلق مع المدلول المقابل، العلامة الأسطورية، أي "إن فرنسا إمبراطورية كبيرة، يخدمها كل أبنائها بإخلاص تحت علمها دون تمييز عنصري"[2].

ويبدو أن المراوحة بين نسقين من الأسطورة هو خاصية أساسية لأي نسق أيديولوجي يريد أن يضع قدمًا في الواقع وخبراته اليومية المعيشة، وقدمًا أخرى في عملية التبرير الأيديولوجية لأنساق السيطرة على هذا الواقع. فعن طريق الربط بين صورة السلعة (النسق الأول) والصورة الذهنية الدالة على السعادة والإشباع (النسق الثاني)، تدل هذه العلامة الأسطورية على شيء أعلى منها، ومن ثم تشكل علامة عليا على المرغوب فيه بالمعنى الاجتماعي[3]. ويتم التوجه للذات الفردية، أو بالأحرى استدعاؤها كما يقول ألتوسير، بطريقة تسعى فيها لتمثيل هذه الخيالات وإعادة إنتاج تلك الصور النموذجية. وهكذا تسير الذات في إطار هوية أيديولوجية:

---

(1) Barthes 1972, p. 114.

(2) Barthes 1972, p. 116.

(3) W.F. Haug 1980, pp. 182–3.

إذ تصير الذات الحقيقية نسخة من الصورة الأيديولوجية للـذات المفروضة مـن النظام الرأسمالي[١]. إن عملية خلق الهويات في "المجـالات الخياليـة للإسـتطيقا السلعية" تصير جزءًا حاسمًا من أيديولوجيا الحياة اليومية، والتي يمكـن وصـفها بالصيغة الثالوثية: الخصخصة privatisation، والنزعة الاستهلاكية consumerism، والإمعية[*][٢] subalternity.

---

(1)W.F. Haug 1980, p. 184.

(*) الإمَّعية، مصدر إمعة، أي الشخص التابع لشخص آخر في كل شيء، فاقدًا بذلك كل استقلالية أو شخصية أو هوية خاصة به.

(2)W.F. Haug 1993, p. 112.

الفصل الخامس

مفهوم الأيديولوجيا في نظرية جرامشي في الهيمنة

يمكننا النظر إلى أفكار جرامشي حول الهيمنة والحس الشائع(*) common sense والأيديولوجيا، والتي سجلها في مذكراته عندما كان محتجزًا في سجون الفاشية، على أنها البديل الأفضل للمفاهيم الرئيسية لكل من الماركسية – اللينينية والنظرية النقدية. فبالنظر إلى الماركسية اللينينية، تتميز مقاربة جرامشي برؤية واضحة وإن كانت ضمنية، مضادة للستالينية، وخاصة للتحول الجديد الذي أحدثته الستالينية على سياسات لينين الأخيرة التي سعت نحو وضع سياسة اقتصادية جديدة تتجه نحو مشاركة الوحدات الإنتاجية المستقلة، إذ أحلت الستالينية محلها سياسات شمولية في الزراعة على مستوى الاتحاد السوفييتي. وعلى المستوى الدولي تمثلت سياسات الستالينية في التخلي عن "الجبهة الاشتراكية الموحدة" العالمية المكونة من أحزاب اشتراكية – ديموقراطية. وكانت مواجهة جرامشي للنزعة الاقتصادية economism واختزال الصراعات الاجتماعية إلى الصراع الطبقي وحده هي التي مكنته من فهم الأيديولوجيا لا على أنها مجموعة من الأفكار، بل بالأحرى على أنها تركيبة من الأجهزة المهيمنة في المجتمع المدني. وفي مقابل مفهوم هوركهايمر

(*) فضلت ترجمة common sense بالحس الشائع، وليس بالحس المشترك كما هو شائع، لأن المقصود منه في استخدام جرامشي وأغلب المفكرين النقديين هو "شيوع" معنى من المعاني أو مجموعة من الأفكار لدى عامة الناس، والتي غالبًا ما تكون خاطئة. ويختلف هذا الاستخدام النقدي للمصطلح عن الاستخدام الأنجلوأمريكي له باعتباره يعني ما توافق عليه الناس من معان وأفكار وآراء. هذا التوافق ذاته هو محل نقد الماركسيين الذين يتناولهم هذا الكتاب.

وأدورنو وحيد الجانب عن صناعة ثقافة على نمط الإنتاج الصناعي الموسع والمنمط وأثرها على التشيؤ، كان جرامشي مهتمًا بصفة أساسية بالتناقضات الداخلية بين الأيديولوجيات، والمجتمع المدني، والحس الشائع. والفرق بينهما لم يكن مجرد عملي سياسي: فكل سياسة صراعية من أسفل في حاجة إلى الكشف عن التناقضات داخل الإطار الأيديولوجي السائد (وخاصة التناقضات الأيديولوجية داخل الكتلة الحاكمة) وذلك كي تضع يدها على ثغرات للنفوذ منها. فكلما حاولت الحركات الاجتماعية أو الأحزاب اليسارية مواجهة هيمنة البورجوازية بمشروع بديل، واجهت نوعين من التحدي، الأول هو أن نقد الأيديولوجيا التقليدي يوضح شمولها وقوتها بحيث لا تعد هناك طريقة لمواجهتها، والثاني أن الهيمنة القائمة تعمل على استسلام الناس للأمر الواقع باعتباره حتمياً.

١,٥- تحول هام في الترجمة

إن جرامشي الذي لم يكن يعرف كتاب "الأيديولوجيا الألمانية" (إذ نشر سنة ١٩٣٢) ولم يبد أي اهتمام بنقد ماركس للصنمية، بدأ مذكراته بترجمة نصين من ماركس، الأول هو "أطروحات حول فويرباخ" والثاني هو مقدمة "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" (١٨٥٩)[١]. وكانت ترجمته لهذا النص الثاني كاشفة عن اهتمامه بالواقع الخاص بالظاهرة الأيديولوجية: ففي حين يتحدث نص ماركس عن "الأشكال الأيديولوجية التي يصير فيها الناس على وعي بصراعاتهم ويحاربون من أجلها"[٢]، غيَّر جرامشي عبارة "التي يصير فيها" إلى "التي على أرضها"[٣]

---

(1) Cf. Gramsci 1975, pp. 2355 et sqq.

(2) Marx 1859, p. 263; '. . . ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts
bewusst werden und ihn ausfechten' (Marx 1859a, p. 9).

(3) Gramsci 1975, p. 2359.

nel cui terreno. إن حقيقة إضافته لكلمة "أرضها" والتي لم تكـن موجـودة فـي الأصل الألماني، تشير إلى أنه كان يسعى لمخالفة الوعي الشائع عن الأيـديولوجيا على أنها مجرد أشكال من الوعي. إن "الأرض الأيديولوجية" والتي سوف تصاحب كل معالجات جرامشي للظواهر الأيديولوجية، تعبر عن فهمه للأيديولوجيا لا على أنها "مجرد أوهام أو مظاهر زائفة"، بل بالأحرى على أنها "واقع موضوعي مؤثر"، فالبناء الفوقي لم يعد عند جرامشي فكريًا بل صارت له أرضية خاصة له[1].

وعند هذه النقطة نستطيع أن نلاحظ بسهولة معالجة للأيديولوجيا عند جرامشي تخرج عن ثنائية المادي والمثالي السائدة لدى الماركـسية – اللينينيـة. ذلـك لأن جرامشي لن يُنظِّر بعد ذلك للمجتمع على أنه واقع موضوعي ينعكس فـي الفكـر الإنساني، بل بالأحرى سيضع فلسفة في الممارسة، بدأت من أطروحـة مـاركس الأولى حول فويرباخ، والمعنونة "النشاط الإنساني الحسي، الممارسـة"[2]. ووفقًـا لجرامشي، فإن الكائن الإنساني يجب أن يُدرك على أنه "مسيرة أفعالـه" processo dei suoi atti، و"سلسلة من العلاقات الفاعلة" التي ليست آلية بل واعيـة[3]. وكـان جرامشي قد استعار هذه التعبيرات من أطروحة ماركس السادسة عـن فويربـاخ، والتي أقر فيها ماركس أن الجوهر الإنساني في واقعه الفعلي هـو "تركيبـة مـن العلاقات الاجتماعية"[4]. وبإحالة جرامشي إلى أعمال ماركس السياسية والتاريخية مثل "الثامن عشر من برومير"[5]، و"الحرب الطبقية في فرنسا"[6]، ودراسة إنجلـز

---

(1) Gramsci 1996, pp. 156–8; Gramsci 1975, Q4, §15, pp. 436–7; cf. Gramsci 1975, Q10.II,§ 41.XII, p. 1319; Gramsci 1975, Q11, §64, p. 1492; Gramsci 1975, Q13, §18, pp. 1595–6.

(2) Marx 1845, p. 3.

(3) Gramsci 1971, p. 352; Gramsci 1975, Q10.II, §54, pp. 1344–5.

(4) Gramsci 1975, p. 2357; Marx 1845, p. 3.

(5) Marx 1852.

(6) Marx 1871.

"الثورة والثورة المضادة في ألمانيا"[1]، حاجج جرامشي بأننا "يجب مواجهة المُسلَّمة... التي تذهب إلى أننا نستطيع تفسير كل تأرجحات السياسة والأيديولوجيا على أنها تعبيرات مباشرة عن البناء التحتي، باعتبارها نزعة طفولية بدائية"[2]. وعلى سبيل المثال، أوضح جرامشي أن ماركس في "الثامن عشر من بروميير" قد أعطى العوامل الاقتصادية المباشرة مجرد "دلالة نسبية"، في حين كانت دراسته العينية للأيديولوجيات في مركز الصدارة[3].

إن مواجهة جرامشي لمعالجة الأيديولوجيا باعتبارها التعبير المباشر، الزائف والظاهري، عن الاقتصاد، كانت منتشرة عبر كل أعماله. لكن كان استخدامه لمصطلح الأيديولوجيا متأرجحًا بين العديد من المعاني المختلفة بل والمتناقضة أحياناً، وقد تجاهلتها الأدبيات الثانوية حوله. وبما أن التفسير السائد للأيديولوجيا يميل إلى معناها "الإيجابي" أو "المحايد"، فسوف أتطرق إلى الاتجاه المعاكس وأتناول في البداية مقاربة جرامشي النقدية للأيديولوجيا.

٢,٥ – مفهوم جرامشي النقدي عن الأيديولوجيا

وكما ذكرنا من قبل، فقد كان أنطونيو لابريولا الذي استعار منه جرامشي مصطلح "فلسفة الممارسة" لم يكن من بين الذين شاركوا في التحول نحو المفهوم المحايد للأيديولوجيا. فقد أصر على أن "الشيوعية النقدية" Critical communism يجب أن تكون "نفياً" لأي أيديولوجيا، بما فيها الأيديولوجيا الشيوعية، وخاصة حينما تحول التاريخ إلى مخططات أو تصميمات دوجماطيقية (على يد اللينينية والستالينية) (انظر أعلاه، فقرة ١,٣). وقد دافع جرامشي عن لابريولا ضد نقد تروتسكي لما اعتبره فكر هواة غير محترفين، وأعلى من شأنه باعتباره "الوحيد

---

(1) Engels 1896.

(2) Gramsci 1971, p. 407; Gramsci 1975, Q7, §24, p. 871.

(3) Gramsci 1975, Q13, §18, p. 1596.

الذي حاول بناء فلسفة الممارسة علميًا". ولأن لابريولا لم تكن له أي أصداء في الأدبيات الماركسية حسب جرامشي، فمن الضروري إعادة الاعتبار إليه "بتبني طريقته في طرح المسألة الفلسفية"(١).

ومن ثم فليس من المصادفة أن نجد أن مفهوم جرامشي النقدي عن الأيديولوجيا واضحًا عندما استخدم كلمة "الأيديولوجيا" في مقابل مفهوم "فلسفة الممارسة"، و"الذي حرر نفسه (أو كان يحاول أن يحرر نفسه) من أي عنصر أيديولوجي وحيد الجانب ومتعصب"(٢). ومثله مثل لابريولا، كان جرامشي على وعي تام بأن الماركسية لم تكن منيعة عن أن تتقهقر إلى "أيديولوجيا بأسوأ معنى للكلمة، أي باعتبارها مذهبًا دوجماطيقيًا من الحقائق المطلقة". ويشير جرامشي بذلك إلى كتاب بوخارين "نظرية المادية التاريخية: دليل مبسط في السوسيولوجيا الماركسية" Theory of Historical Materialism: A Popular Manual of Marxist Sociology (١٩٢٢)(٣)، وهو كتاب مرجعي اشتهر عالميًا في وقته، ونقده جرامشي لأنه خلط الماركسية بالمادية المبتذلة ومذهبها الميتافيزيقي عن "المادة"(٤). وكان يمكن لجرامشي أن يضم إلى نفس النقد، أمثلة معاصرة له من الماركسية – اللينينية، خاصة كتاب لينين "المادية والتجريبية النقدية" (انظر أعلاه فقرة ٢,٣).

وقد لاحظ جرامشي أن هذا الانتكاس نحو الأيديولوجيا لا يحدث في شكل فلسفي وحسب، بل وفي مستوى الوعي العام الشائع: فالوضع المتدني لبعض الشرائح الاجتماعية هو الذي خلق هالة أيديولوجية خاطئة نابعة من فلسفة الممارسة الماركسية الأصيلة، في شكل "حتمية آلية" mechanical determinism؛ فالوعي

---

(1) Gramsci 1971, pp. 386–8; Gramsci 1975, Q3, §31, p. 309; Gramsci 1975, Q11, §70, pp. 1507–9; cf. Gramsci 1975, Q4, §3, 421–2.

(2) Gramsci 1975, Q11, §62, p. 1487; cf. Gramsci 1975, Q16, §9.

(3) Cf. Bukharin 1925.

(4) Gramsci 1971, pp. 406–7; Gramsci 1975, Q11, §62, p. 1489.

السائد في هذه الشرائح جعلها تقول: "لقد هُزِمنا مؤقتًا، لكن مسيرة التاريخ في صالحنا على المدى البعيد"[١]. ولهذه الحتمية أفضلية تاريخية، وهي أنها تصير "قوة هائلة على المقاومة، والترابط، والصبر والمثابرة العنيدة"، لكنها في الوقت نفسه شكلت "بديلاً عن الإيمان بالقدر أو العناية الإلهية في الأديان"، مما يعني أن "نشاط الإرادة" لم يكن ظاهرًا "إلا ضمنياً، وبطريق مخفي، وخافت للغاية"، فاقدًا كل وحدة نقدية. وكانت هذه النزعة القدرية هي "الرداء الذي ترتديه الإرادة الحقيقية والنشطة عندما تكون في موقف الضعف". إن للحتمية قوة داخلية باعتبارها "الفلسفة الساذجة للجمهور" و"دين المهمشين"، لكن بمجرد أن يرفعها المثقفون إلى فلسفة متكاملة، تصير سببًا للسلبية و"اكتفاءً ذاتيًا أبله"[٢].

وعلى هذه الخلفية كان جرامشي يسعى لمواجهة الارتداد بالماركسية إلى أيديولوجيا دوجماطيقية، وبذلك شدد على طبيعتها باعتبارها فلسفة ممارسة ذات بعد نقدي للأيديولوجيا: ففي حين تسعى الأيديولوجيات الأخرى إلى "التوفيق بين مصالح متناقضة ومتصارعة"، فإن فلسفة الممارسة (الماركسية) "هي النظرية المفسرة لهذه التناقضات ذاتها". وبدلاً من أن تصير هذه الفلسفة "أداة حكم في يد الطبقات السائدة وذلك كي تنال إذعان الناس وتمارس الهيمنة، يجب أن تكون تعبيرًا عن سعي الشرائح الدنيا لتعليم نفسها فن الحكم، والتي لديها مصلحة في معرفة كل الحقائق، حتى تلك التي لا تسر". ومن أجل هذه الغاية فهذه الشرائح ليست في حاجة لتعرية أوهام الطبقة العليا وحسب، بل لتعرية أوهامها ذاتها"[٣]. وتستطيع الفلسفة الماركسية حسب جرامشي تحقيق إمكاناتها النقدية تجاه الأيديولوجيات بقدرتها على التبصر في الشروط التاريخية لوجودها: ففلسفة الممارسة لا تسعى إلى مجرد "تفسير الماضي... بل كذلك تفسير... ذاتها تاريخيًا".

---

(1) Gramsci 1971, p. 336; cf. Gramsci 1975, Q11, §12, p. 1388.

(2) Gramsci 1971, pp. 336–7; Gramsci 1975, Q11, §12, pp. 1388–9.

(3) Gramsci 1995, pp. 395–6; cf. Gramsci 1975, Q10.II, §41 XII, pp. 1319–20.

وقد أطلق جرامشي على هذا السعي "تاريخانية قصوى" maximum historicism، أي "التحرر الكامل من كل نزعة أيديولوجية، وبداية لحضارة جديدة"[١].

لقد وصف جرامشي فلسفته في الممارسة على أنها "تاريخانية مطلقة" absolute historicism، و"علمنة مطلقة للفكر وإعادته لتراب الأرض" absolute secularisation and earthliness of thought، و"نزعة إنسانية مطلقة في التاريخ" absolute humanism of history[٢]، وقد أثارت هذه الأوصاف الثلاثة كثيراً من الجدل النظري. فبالنسبة لألتوسير، فإن الجمع بين "النزعة الإنسانية" و"التاريخانية" (أو النزعة الإنسانية التاريخانية) لم يقدم شيئًا سوى إضافة شيء من التاريخ على المفهوم المثالي المجرد عن "الطبيعة الإنسانية" – محولة الناس إلى منتجات لآثار تاريخية، ومن ثم "رد ماركس إلى تيار من الأيديولوجيا أقدم منه بكثير"[٣]. كان هذا النقد جزءًا من مفهوم ألتوسير عن "اللاإنسانوية النظرية" theoretical antihumanism، والتي قسمت أعمال ماركس تقسيمًا حادًا إلى جزء إنسانوي في مرحلة الشباب، وجزء علمي في مرحلة النضج، والتي بدلاً من أن تعمل على تنظير علاقات الممارسة الإنسانية، ركزت كما ادعى ألتوسير على البناءات الموضوعية التي تنتج "الذوات" باعتبارها آثارًا لها (سوف أناقش نظرية ألتوسير في الذات في الفقرة ٤,٦). لكن صحة هذا التقسيم (بين ماركس الشاب وماركس الناضج) هي محل شك كبير. لقد حلل ماركس في "رأس المال" الأشكال والبناءات الموضوعية باعتبارها علاقات ممارسة متموضعة ومتجمدة (انظر أعلاه فقرة ٢,٢). وعلاوة على ذلك، لم يبدأ جرامشي كما افترض ألتوسير من "الطبيعة الإنسانية" باعتبارها "الموضوع الذي يعمل عليه التاريخ وينتجه ويحوله"[٤]، بل بدلاً

---

(1) Gramsci 1975, Q16, §9, p. 1864; cf. Gramsci 1975, Q4, §24, p. 443.

(2) Gramsci 1971, p. 465; Gramsci 1975, Q11, §27, p. 1437.

(3) Althusser and Balibar 2009, pp. 154–6.

(4) Althusser and Balibar 2009, p. 155.

من ذلك اتبع ماركس في أطروحته السادسة عن فويرباخ والقائلة: "إن الجوهر البشري ليس تجريدًا متضمنًا في الفرد الواحد"، بل هو "في واقعه... تشكيلة من العلاقات الاجتماعية"[١]. والواضح من ذلك أن مثل هذا "الجوهر" لن يكون جوهرًا ثابتًا بعد تحليل ماركس هذا. لقد تخلى ألتوسير عن المصطلح الفلسفي "الجوهر الإنساني" menschliches Wesen، الذي استخدمه جرامشي (ونظر إليه ألتوسير على أنه مجموع) العلاقات المتناقضة لمجتمع بعينه[٢].

وكما أوضح بيتر توماس Peter Thomas، فإن مفهوم جرامشي عن الذات ليس أحاديًا. فكل فرد لديه هو مثل "موقع أركيولوجي" بطبقات تاريخية متعددة، متضمنًا "حسًا شائعاً" هو عبارة عن مجموع متناقض لتوجهات مختلفة ومتصادمة. وإنه لاكتشاف فيلولوجي مثير أن نجد ندرة في استخدام جرامشي لكلمة "ذات" subject (والمرتبطة تقليديًا بالمصطلحات الإنسانوية الكلاسيكية المعبرة عن ملكية المرء لفكره، والقصدية، والوعي الذاتي)، وكان يستخدم المقولة الأقدم كثيرًا "الشخص" person، والتي تعني في أصلها اللاتيني القناع أو الشخصية في مسرحية درامية، مما يشير ضمنيًا إلى إدماج شبكة خارجية من العلاقات الاجتماعية في الذات، ومن ثم تشير كلمة "شخص" إلى "لاهوية الفرد" non-identity of the individual[٣]. وبالمثل فإن نزعة جرامشي التاريخانية المطلقة لم تكن مستقاة من سردية كبرى هيجلية (الروح المغتربة التي تعود إلى ذاتها)، بل بالأحرى كانت

---

(1) Marx 1845, p. 3.

(٢) من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن جرامشي قد تردد في ترجمة "الجوهر الإنساني" ' das menschliche Wesen في ترجمته للأطروحة السادسة حول فويرباخ. إن الترجمة الحرفية essenza umana أدخلها بين السطور، لكن جرامشي قرر ترجمتها إلى "الواقع الإنساني" ' realtà umana (Gramsci 1975, p. 2357)، والذي اختفى منه معنى "الجوهرية" في الترجمة الحرفية. وفي فقرات أخرى استخدم كلمة "الطبيعة الإنسانية" natura umana. (Gramsci 1975, Q4, §45, p. 471; Gramsci 1975, Q11, §62, p. 1488).

(3) Thomas 2009a, pp. 394, 397–8.

مستوحاة من نقد ماركس التاريخي للأيديولوجيا[1]. والذي يميز النزعة التاريخانية عند جرامشي هو "قدرتها على الانعكاس الذاتي"[2] self-reflexive capacity: إذ يجب أن تكون قادرة على "تطبيق نقدها المزيل للأوهام على ذاتها، وتمد ذاتها بنظرة تاريخية لأطروحاتها وتفسيراتها"[3]. وبدلاً من النكوص إلى أيديولوجيا إنسانوية أو تاريخانية كما افترض عنه ألتوسير، فإن جرامشي قد وضع الخطوط الأساسية لمشروع فلسفي في نقد أيديولوجي أساسي وثابت.

دعونا الآن نناقش افتراض ألتوسير أن جرامشي لم يفهم "القطيعة الإبيستيمولوجية" بين الأيديولوجيا والنظرية الماركسية، وعمل على إذابة العلم إلى الأيديولوجيا، مختزلاً بذلك "الممارسة النظرية إلى الممارسة التاريخية"، عازلاً من الممارسة النظرية كل خصوصياتها لدى ماركس[4]. تبدو ملاحظات ألتوسير للوهلة الأولى على أنها تتأكد عن طريق جرامشي نفسه عندما رفض مواجهة الأيديولوجيا بمطلب الصدق الذي يقدمه العلم: فأي محاولة علمية لتحديد أي شيء موضوعي، أي مستقل عن موقف أي مجموعة معينة، هو نفسه "نظرة خاصة للعالم particular Worldview، أي أيديولوجيا"[5]. وكان يعني بذلك، أن العلم هو "مقولة تاريخية"، و"حركة في تطور مستمر": "لو كانت الحقائق العلمية ثابتة للأبد، لكان العلم ذاته باعتباره بحثًا وتجريبًا جديدًا قد توقف، ولتم اختزال النشاط العلمي إلى معرفة شائعة عن شيء تم اكتشافه بالفعل"[6]. وبالإضافة إلى ذلك فقد وضع جرامشي موضع المساءلة مفهوم "الواقع الموضوعي" objective reality نفسه، والذي صار "تجريدًا بدون معنى" بمعزل عن نشاط الكائنات البشرية: "(إن ما يسمى بالواقع

---

(1) Thomas 2009a, pp. 246 et sqq.

(2) Thomas 2009a, p. 249.

(3) Thomas 2009a, p. 253.

(4) Althusser and Balibar 2009, pp. 148–9; cf. pp. 99, 168.

(5) Gramsci 1975, Q11, §37, p. 1456.

(6) Ibid.

الموضوعي بدون النشاط البشري هو) فوضى، عماء، وأكثر من ذلك، لأننا لو تخيلنا في الواقع الفعلي عدم وجود كائن إنساني، فلا يمكننا تخيل اللغة والفكر "(والواقع الموضوعي ليس شيئًا بدون اللغة والفكر). ومن ثم فإن فلسفة في الممارسة لا يمكنها "فصل الوجود عن الفكر، أو الكائن الإنساني عن الطبيعة، والفاعلية عن المادة، والذات عن الموضوع"(١).

وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا لا يعني أن جرامشي قد اختزل العلم إلى أيديولوجيا بالكامل. ذلك لأن نفس الفقرة التي رسم فيها العلم باعتباره "بنية فوقية، أيديولوجيا" (أي متعين تاريخيًا واجتماعيًا)، ميز فيها العلم كذلك على أنه "عملية خاصة من التجريد متضمنة في منهجيته العلمية"، والتي مكنته من "نفي المعرفة الموضوعية عن كونها مجرد نسق من الفروض، بحيث يمكن للمرء أن يتبنى المعرفة دون الفروض"(٢). وهذا ما سمح لجماعة اجتماعية معينة (البروليتاريا على سبيل المثال) أن تحوز على علم أنتجته طبقة أخرى (البورجوازية) "دون أن تقبل أيديولوجيتها". وبهذا المعنى لم يساو جرامشي بين العلم والأيديولوجيا، بل وصف العلم على أنه مجال ونشاط "دائمًا ما تتلبسه الأيديولوجيا"(٣) rivestita da una ideologia (دون أن تكون جزءًا منه).

وفي سياق نقده لبوخارين وكتابه الشعبي عن المادية التاريخية، عمل جرامشي على التفكير في بعض "المحكات العامة" لأي مقاربة علمية، وهي أن يكون المرء على وعي نقدي ذاتي "بالفجوات الموجودة في أي معرفة نتحصل عليها"، بدلاً من التعتيم عليها. وعلى الممارسة العملية أن تعترف "بإمكان الخطأ"، لا أن تنشغل بالحجج التافهة والهزيلة للخصوم، بل "بأن يكون المرء منصفًا مع خصومه"، بمعنى أن يبذل "جهدًا لفهم ما قالوه بالفعل، ولا يقف عند حدود المعنى السطحي

---

(1) Gramsci 1975, Q11, §37, p. 1457; cf. Gramsci 1975, Q11, §17, p. 1416.

(2) Gramsci 1975, Q11, §38, p. 1458.

(3) Ibid.

المباشر لعباراتهم"[1]. وبذلك يكون نقد ألتوسير لجرامشي وحيد الجانب، لأنه لم ينتبه إلى نزاع جرامشي مع الفهم "الموضوعاني" للعلم، ولا إلى إصرار جرامشي على ضرورة التزام العلم بالفحص النقدي في التوظيفات الأيديولوجية التي يمكن أن يتورط فيها والتغلب عليها.

والمثال الناصع عند جرامشي على التوجه الأيديولوجي للعلم، هو النزعة نحو فهم النزاع حول المشكلات التاريخية – النقدية على أنه "محاكمة، حيث يكون هناك متهم ومدعي، والذي على أساس وظيفته الرسمية، يجب عليه أن يثبت أن المتهم مذنب ويستحق لأن يتم إقصاءه"[2]. وفي المقابل، طالب جرامشي بمقاربة علمية تأخذ في اعتبارها صحة دعوى الخصم وأخذها في الحسبان داخل برهانها، حتى ولو كانت لحظة هامشية. إن فهم وجاهة حجة الخصم بطريقة واقعية، وتقديم حجج من منظور نقدي، يعني أن يحرر المرء نفسه "من سجن الأيديولوجيات" (بالمعنى السلبي وهو التعصب الأيديولوجي الأعمى)"[3].

ويدل السياق السياسي لهذه الفقرة السابقة على أن هذا النقد كان موجهًا للستالينية وتحويلها للنقاشات النظرية إلى محاكمات استعراضية أيديولوجية. تنتمي هذه الفقرة إلى "مذكرات السجن ١٠"، والمكتوبة بين ١٩٣٢ و١٩٣٥، وتشير إلى ما يسمى بـ"التحول اليساري" للشيوعية الدولية ابتداءً من ١٩٢٨ وما تلاها. في هذا التحول، تم التخلي عن سياسة التحالف مع الفلاحين والتي كانت اقتراح "السياسة الاقتصادية الجديدة" New Economic Policy (NEP) الذي وضعه لينين، وتم الاستغناء عنها لصالح تخطيط شمولي للزراعة مفروض بالقوة على الفلاحين، نتجت عنه آثار كارثية. عندما كتب جرامشي في أواخر ١٩٣٢ أو ١٩٣٣ عن ضرورة وجود مجموعة اجتماعية رائدة لإيجاد "توازن ما للتوافق" يمارس هيمنته بتقديم "تضحيات من نوع اقتصادي – نقابي"، فهو يبدو أنه كان يشير إلى برنامج

(1) Gramsci 1971, p. 439; Gramsci 1975, Q11, §15, pp. 1404–5.

(2) Gramsci 1971, pp. 343–4; Gramsci 1975, Q10.II, §24, p. 1263.

(3) Ibid.

لينين في السياسة الاقتصادية الجديدة ويكرره[١]. إن بوخارين الذي كان المناصر الأساسي لسياسة لينين الجديدة بعد موته، والذي كان بين ١٩٢٦ و١٩٢٧ في تحالف مع ستالين ضد جبهة "المواجهة المتحدة" الملتفة حول تروتسكي، وجينوفييف، وكامينيف، تم استبعاده بدوره سنة ١٩٢٨ (ثم أُعدم سنة ١٩٣٨). وعلى المستوى الدولي، أعلن المؤتمر العالمي السادس للشيوعية الدولية أن الديموقراطية الاجتماعية هي "فاشية اجتماعية" وحظر كل تحالف مضاد للفاشية (الألمانية) مع الأحزاب الديموقراطية الاجتماعية و"البورجوازية"، بحجة أن هذا سوف يعيق الثورة البروليتارية المرتقبة. وللتو بدأت الأحزاب الشيوعية في تطهير نفسها من داعمي سياسات الجبهة المتحدة، بحجة أنهم "معارضة يمينية"، مما أدى إلى صراع داخلي عميق داخل قيادة الحزب الشيوعي الإيطالي.

وفي هذا السياق طور جرامشي معارضته للشيوعية الدولية والحزب الشيوعي الإيطالي. وتحت ظروف اعتقال جرامشي ووطأة الستالينية على الحياة الحزبية، لم يكن لهذه المعارضة أن تظهر للعلن. ففي يونيو ١٩٣٠، أرسل بالميرو توجلياتي Palmiro Togliatti، قائد الحزب الشيوعي الإيطالي، جينارو Gennaro شقيق جرامشي إلى أخيه في السجن ليُعلِمه باستبعاد ليونيتي Leonetti وتريسو Tresso ورفازولي Ravazzoli، وليسأل جرامشي عن رأيه في ذلك. وعلى الرغم من أن جرامشي قد أدان الاستبعاد بوضوح واستنكر السياسة الجديدة للشيوعية الدولية، أبلغه شقيقه جينارو أن جرامشي كان في اتفاق تام معه. وقد برر جينارو ما فعله لاحقًا لفيوري Fiori كاتب سيرة جرامشي، قائلاً: "لو نقلت رواية مختلفة عما قلت، فلم يكن جرامشي نفسه ليفلت من الاستبعاد"[٢].

---

(1) Gramsci 1975, Q13, §18; cf. Thomas 2009a, pp. 234 et sqq.

(2) Fiori 1990, p. 253.

حول تقارير أثوس ليسا Athos Lisa وآخرون عن معارضة جرامشي ومحاولته وهو في السجن لبدء برنامج تعليمي مصمم لتشكيل قيادات غير مذهبية، انظر Fiori 1990, pp. 254–8، ومقدمة "المختارات" Selections (Gramsci 1971, pp. xc - xcii.).

وفي مناقشاته للعلاقات بين البناء التحتي الاقتصادي والبناءات الفوقية، حارب جرامشي على جبهتين: ضد "نزعة اقتصادية" economism تبالغ من أهمية الأسباب الآلية، وضد "نزعة أيديولوجية" ideologism، تركز على الشخصيات العظيمة وتعلي من قيمة "العنصر الطوعي والفردي"(1). وكلا النزعتين يتغافل عن أهم شيء في السياسة، وهو مهمة التنظيم والتعليم: ففي حين يعلم "السياسي الواقعي" جيدًا مدى صعوبة خلق إرادة جماعية، فإن المفكر الأيديولوجي هو مثل "الدجاجة التي تبيض في عش غيرها وليست قادرة على إعداد أي عش بنفسها": "إنه يعتقد أن الإرادات الجماعية هي مثل الحقائق الطبيعية، تنمو وتزدهر بأسباب تكمن في الأشياء نفسها"(2).

وتحت عنوان "مفهوم الأيديولوجيا"، عاد جرامشي إلى المعنى الأصلي للمصطلح كما طورته مجموعة "الأيديولوجيين" التي تجمعت حول ديستوت دي تريسي، وهو الأيديولوجيا باعتبارها "علم الأفكار" الذي يحلل الأفكار إلى عناصرها الأساسية، التي لا يمكن أن تكون شيئًا آخر سوى "الإحساسات". وبهذا المعنى فإن سيجموند فرويد يمكنه أن يكون هو "آخر الأيديولوجيين"، وهي ملاحظة من جرامشي تشير إلى الأسس الفيسيولوجية للنظرية الفرودية في الدوافع، والتي تم نقدها بعد ذلك من مدرسة لاكان في التحليل النفسي باعتبارها "نزعة بيولوجية" biologism (انظر الفقرة ٦,٦). وفي حين أن دو مان De Man وكروتشه Croce وبوخارين في نظر جرامشي بقوا عالقين في الأيديولوجيا بهذا المعنى القديم، فإن فلسفة الممارسة (التي يقدمها جرامشي) "تمثل تقدمًا نوعيًا، وهي على المستوى التاريخي في تعارض تام مع الأيديولوجيا" بحيث صار مصطلح الأيديولوجيا عند جرامشي يحتوي ضمنيًا على "حكم قيمة سلبي" في الفلسفة الماركسية: فبدلاً من

---

(1) Gramsci 1971, p. 178; Gramsci 1975, Q13, §17, p. 1580; cf. Gramsci 1975, Q19, §5, pp. 1983–4.

(2) Gramsci 1975, Q15, §35, p. 1789.

البحث عن أصول الأفكار في الفيسيولوجيا، "يجب على الأيديولوجيا نفسها أن يــتم تحليلها تاريخياً، بلغة فلسفة الممارسة، باعتبارها بناءً فوقياً"(١).

كما وجه جرامشي نقده لمفهوم كروتــشه عــن التــاريخ باعتبــاره مفهومًــا أيديولوجياً، والقائم على تصور مسبق عنه، يقحم عليه الحركة الجدلية من خارجــه رغبة في استثارة الذهن، مختزلاً جدل التاريخ إلى تطور خطي، يمر بلحظات ثابتة من الثورة ثم إعادة بناء تالية عليها، أو "متصل الثورة – الاســتعادة" revolution-restoration continuum وهو ما يعمل على تفتيت التاريخ إلى سلاسل طويلة مــن اللحظات(٢). استعار جرامشي مصطلح "متصل الثورة – الاســتعادة" مــن كينيــه Quinet، واستخدمه كمعادل لمفهومه "الثورة الــسلبية" passive revolution. وقــد استخدم جرامشي هذا المفهوم، من بين استخدامات كثيرة، ليصف تكــوين الــدول القومية في أوروبا القارية بعد ١٨١٥ على أنها كانــت رد فعــل علــى الثــورة الفرنسية، وعلى أنها تجاوز قومي لها في الوقــت نفــسه reazione-superamento nazionale(٣). نشأت هذه الدول القومية "عن طريق موجــات إصــلاحية صــغيرة متتالية، لا عن طريق انفجار ثوري مثل الدولــة الفرنــسية الأصــلية". ذلــك لأن الطبقات الإقطاعية في هذه الدول لم تُنحَّ بالكامل ولمرة واحدة، بل "تم تجنيبها مــن موقعها المهيمن والاحتفاظ بها كخبرة إدارية، بحيث تحولت إلى طائفة منغلقة على ذاتها، بصفات ثقافية وسيكولوجية خاصة بها، لكــن بــدون وظــائف اقتــصادية حاكمة"(٤). وفي هذا السياق، يظهر الطابع الأيديولوجي لمقاربة كروتشه من حقيقة

---

(1) Gramsci 1971, pp. 375–6; Gramsci 1975, Q11, §63, pp. 1490–1.

(2) Gramsci 1995, pp. 376–7; Gramsci 1975, Q10.II, §41.xvi, pp. 1327–8.

(3) Gramsci 1971, p. 117; Gramsci 1975, Q1, §150, p. 133; Gramsci 1975, Q10.II, §61, p. 1361.

(4) Gramsci 1971, p. 115; Gramsci 1975, Q1, §150, p. 133; Gramsci 1975, Q10.II, §61, p. 1358.

أنه بدأ كتابه تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر(١)، بانتصار عصر عودة الملكية Restoration في ١٨١٥، دون "معالجة مسبقة للثورة الفرنسية"، أي "بطريقة تستبعد لحظة الصراع... التي تكونت فيها قوى النزاع التالي"، والتي أسست لنظام أخلاقي – سياسي جديد في ممارسة السياسة. وبذلك لم تلتقط مقاربة كروتشه حسب جرامشي إلا "الجانب السلبي من الثورة الكبرى التي بدأت في فرنسا في ١٧٨٩"(٢).

وبهذا ربط جرامشي نقده للأيديولوجيا بنقده للثورة السلبية، والتي صارت مفهومًا محوريًا في نظريته في الهيمنة. ويمكننا تعريف مصطلح "الثورة السلبية" بأنه تحديث من أعلى، يحدث في الفترات التي تتصف "بفقدان المبادرة الشعبية". ومن ثم تؤدي دور الكتلة الحاكمة الدور الناشط، الذي يُمكِّنها من أن تمتص بعض الجوانب التقدمية والحداثية. والتنمية تجري باعتبارها "رد فعل الطبقات المسيطرة على الجماهير الشعبية وطابعها المتمرد والمشتت والخام وغير المنظم"، وباعتبارها "استعادة" لنظام قديم، يقبل "جزءًا معينًا من المطالبات الشعبية"(٣). وهذا ما يكشف أيضًا عن علاقة قوى، حيث تتعرض هيمنة الطبقات الشعبية للإيقاف. وكما نرى من نقد جرامشي للصيغة المحايدة للجدل عند كروتشه وأسلوبه "الليبرالي" في كتابة التاريخ، فإنه يصف تلك التفسيرات والتأويلات التي تقدم الحركات الشعبية بطريقة مروضة وغير نقدية على أنها أيديولوجيا، وذلك بتقديم هذه الحركات على أنها طبيعية أو غير ملاحظة.

---

(1) Croce 1933.

(2) Gramsci 1971, p. 119; Gramsci 1975, Q10.I., §9, p. 1227.

وبالبناء على نقد جرامشي لكروتشه، حاولت توضيح أن دراسة ماكس فيبر "الأخلاق البروتستانتية" (ومعها كل دراسته المقارنة لأديان العالم والتي وجهتها فكرته عن الأخلاقيات الرأسمالية للتقوية البروتستانتية)، أخذت نقطة انطلاقها من التمثلات الفردية والسلبية سياسيًا لبروتستانتية ما بعد الثورة الفرنسية، وبهذا المعنى مارست دراسة فيبر منهجًا مثيلاً من الثورة السلبية مثل كروتشه (cf. Rehmann 2013a, 242 et sqq., 290 et sqq).

(3) Gramsci 1975, Q10.II, §41.XIV, p. 1325.

البحث عن أصول الأفكار في الفيسيولوجيا، "يجب على الأيديولوجيا نفسها أن يتم تحليلها تاريخياً، بلغة فلسفة الممارسة، باعتبارها بناءً فوقياً"(١).

كما وجه جرامشي نقده لمفهوم كروتشه عن التاريخ باعتباره مفهومًا أيديولوجياً، والقائم على تصور مسبق عنه، يقحم عليه الحركة الجدلية من خارجه رغبة في استثارة الذهن، مختزلاً جدل التاريخ إلى تطور خطي، يمر بلحظات ثابتة من الثورة ثم إعادة بناء تالية عليها، أو "متصل الثورة – الاستعادة" revolution-restoration continuum وهو ما يعمل على تفتيت التاريخ إلى سلاسل طويلة من اللحظات(٢). استعار جرامشي مصطلح "متصل الثورة – الاستعادة" من كينيه Quinet، واستخدمه كمعادل لمفهومه "الثورة السلبية" passive revolution. وقد استخدم جرامشي هذا المفهوم، من بين استخدامات كثيرة، ليصف تكوين الدول القومية في أوروبا القارية بعد ١٨١٥ على أنها كانت رد فعل على الثورة الفرنسية، وعلى أنها تجاوز قومي لها في الوقت نفسه reazione-superamento nazionale(٣). نشأت هذه الدول القومية "عن طريق موجات إصلاحية صغيرة متتالية، لا عن طريق انفجار ثوري مثل الدولة الفرنسية الأصلية". ذلك لأن الطبقات الإقطاعية في هذه الدول لم تُنحَّ بالكامل ولمرة واحدة، بل "تم تجنيبها من موقعها المهيمن والاحتفاظ بها كخبرة إدارية، بحيث تحولت إلى طائفة منغلقة على ذاتها، بصفات ثقافية وسيكولوجية خاصة بها، لكن بدون وظائف اقتصادية حاكمة"(٤). وفي هذا السياق، يظهر الطابع الأيديولوجي لمقاربة كروتشه من حقيقة

(1) Gramsci 1971, pp. 375–6; Gramsci 1975, Q11, §63, pp. 1490–1.

(2) Gramsci 1995, pp. 376–7; Gramsci 1975, Q10.II, §41.xvi, pp. 1327–8.

(3) Gramsci 1971, p. 117; Gramsci 1975, Q1, §150, p. 133; Gramsci 1975, Q10.II, §61, p. 1361.

(4) Gramsci 1971, p. 115; Gramsci 1975, Q1, §150, p. 133; Gramsci 1975, Q10.II, §61, p. 1358.

أنه بدأ كتابه تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر(١)، بانتصار عصر عودة الملكية Restoration في ١٨١٥، دون "معالجة مسبقة للثورة الفرنسية"، أي "بطريقة تستبعد لحظة الصراع... التي تكونت فيها قوى النزاع التالي"، والتي أسست لنظام أخلاقي – سياسي جديد في ممارسة السياسة. وبذلك لم تلتقط مقاربة كروتشه حسب جرامشي إلا "الجانب السلبي من الثورة الكبرى التي بدأت في فرنسا في ١٧٨٩"(٢).

وبهذا ربط جرامشي نقده للأيديولوجيا بنقده للثورة السلبية، والتي صارت مفهومًا محوريًا في نظريته في الهيمنة. ويمكننا تعريف مصطلح "الثورة السلبية" بأنه تحديث من أعلى، يحدث في الفترات التي تتصف "بفقدان المبادرة الشعبية". ومن ثم تؤدي دور الكتلة الحاكمة الدور الناشط، الذي يُمكِّنها من أن تمتص بعض الجوانب التقدمية والحداثية. والتنمية تجري باعتبارها "رد فعل الطبقات المسيطرة على الجماهير الشعبية وطابعها المتمرد والمشتت والخام وغير المنظم"، وباعتبارها "استعادة" لنظام قديم، يقبل "جزءًا معينًا من المطالبات الشعبية"(٣). وهذا ما يكشف أيضًا عن علاقة قوى، حيث تتعرض هيمنة الطبقات الشعبية للإيقاف. وكما نرى من نقد جرامشي للصيغة المحايدة للجدل عند كروتشه وأسلوبه "الليبرالي" في كتابة التاريخ، فإنه يصف تلك التفسيرات والتأويلات التي تقدم الحركات الشعبية بطريقة مروضة وغير نقدية على أنها أيديولوجيا، وذلك بتقديم هذه الحركات على أنها طبيعية أو غير ملاحظة.

---

(1) Croce 1933.

(2) Gramsci 1971, p. 119; Gramsci 1975, Q10.I., §9, p. 1227.

وبالبناء على نقد جرامشي لكروتشه، حاولت توضيح أن دراسة ماكس فيبر "الأخلاق البروتستانتية" (ومعها كل دراسته المقارنة لأديان العالم والتي وجهتها فكرته عن الأخلاقيات الرأسمالية للتقوية البروتستانتية)، أخذت نقطة انطلاقها من التمثلات الفردية والسلبية سياسيًا لبروتستانتية ما بعد الثورة الفرنسية، وبهذا المعنى مارست دراسة فيبر منهجًا مثيلاً من الثورة السلبية مثل كروتشه (cf. Rehmann 2013a, 242 et sqq., 290 et sqq).

(3) Gramsci 1975, Q10.II, §41.XIV, p. 1325.

٣,٥ – نقد الحس الشائع باعتباره نقدًا للأيديولوجيا

لا يمكننا تجاهل أهمية الحس الشائع common sense ونقد جرامشي له بالنسبة لمجمل نظريته[١]. في مقابل كتاب بوخارين المبسط، والذي كان يركز حصريًا على نقد الفلسفات المذهبية، حاجج جرامشي بأن فلسفة في الممارسة عليها أن تبدأ دومًا "بالحس الشائع، لأنه هو الفلسفة التلقائية للجمهور"[٢].

هذا المطلب الميثودولوجي الذي يضعه جرامشي يحمل مضامين بعيدة المدى. وبمجرد أن يبدأ المرء في تطوير هذه المضامين، يلاحظ مسافة كبيرة بينها وبين الفلسفة "الماركسية – اللينينية" المعاصرة له، والتي أسست نفسها على "استجابة مادية لسؤال الفلسفة الأساسي" (أي الخيار بين المادية والمثالية). ويمكننا ملاحظة تلك المسافة الفاصلة بينه وبين الماركسية اللينينية من رده على كتاب بوخارين، والذي صار هو نفسه ضحية شهيرة للستالينية. عندما نقد جرامشي بوخارين بسبب شقه للماركسية إلى جزء مذهبي فلسفي يتأسس في "مادية ميتافيزيقية أو آلية مبتذلة"، وجزء مادي تاريخي تم اختزاله إلى "سوسيولوجيا" تم بناؤها وفق مناهج العلم الطبيعي[٣]، فقد كان يستهدف أحد أبرز معالم الستالينية، وهو الثنائية بين "المادية الجدلية" التي سادت فيها "القوانين" الستالينية وقامت بدور الفلسفة الأولى، و"المادية التاريخية" التي اختُزِلت إلى مجرد تطبيق لهذه الفلسفة (انظر أعلاه، فقرة ٤,٣). وكانت حجة جرامشي أن هذا التقسيم تنفلت منه دلالة الجدل، وذلك عن طريق الهبوط به إلى "فرع من المنطق الصوري وإسكولائية ساذجة": "عندما تنفصل الفلسفة عن التاريخ والسياسة، فليس في وسعها إلا أن تكون ميتافيزيقا، في حين أن الإنجاز الأكبر للفكر الحديث، والذي تمثله فلسفة الممارسة،

---

(1) Cf. Jehle 1994a and 1994b.

(2) Gramsci 1971, p. 421; Gramsci 1975, Q11, §13, pp. 1397–8.

(3) Gramsci 1971, pp. 434–5; cf. Gramsci 1975, Q11, §22, pp. 1425–6.

هو الكشف عن تاريخانية الفلسفة"(١). أدى الفصل بين المادية الجدلية والمادية التاريخية إلى ظهور مذهب فلسفي صار فيه العالم الخارجي واقعًا موضوعياً، يُفترض فيه أنه مستقل عن الكائنات البشرية؛ هذا المذهب الفلسفي لم يكن بالنسبة لجرامشي سوى أسطورة دينية معلمنة، تقول: إن "الله خلق العالم قبل أن يخلق الإنسان، ومن ثم وجد الإنسانُ العالمَ جاهزاً، مُصنَّفًا ومحددًا مرة واحدة وإلى الأبد"(٢). عندما أصر جرامشي على البدء بالحس الشائع لدى الناس، فقد كان يفعل ذلك من داخل إطار فلسفة ممارسة مضادة للنزعة الموضوعانية، أسست نفسها على "النشاط الإنساني (التاريخي – الروحي) العيني، والمتصل بمادة معينة منظمة تاريخيًا، وبطبيعة اشتغلت عليها الإرادة الإنسانية وحولتها"(٣).

إن الحس الشائع حسب جرامشي يُعرف بتركيبه المتناقض وغير المتسق، والذي يغيب عادة عن وعي الناس. ويتمثل أحد مكوناته في الانفصال بين الكلمات والأفعال، أو بين "الاختيار الثقافي" و"النشاط الفعلي"، وبين الوعي اللفظي والوعي العملي: "إن "الشخص الناشط داخل الحشد" لديه في جانب، وعي "متضمن في نشاطه ويُوحِّد في الواقع الفعلي بينه وبين نظرائه أثناء التحويل العملي للعالم الفعلي"، وفي جانب آخر، وعي "ورثه من الماضي وامتصه تلقائيًا دون فحص". هذه الحالة المتناقضة قد تعوق في النهاية أي فعل أو قرار وتؤدي إلى "سلبية خلقية وسياسية"(٤).

قدم جرامشي تعريفه للحس الشائع بقوله: "كلنا ممتثلون conformists بأحد معاني الامتثالية، ودائمًا ما نكون جزءًا من الحشد". والسؤال هنا هو، إلى أي نوع من الحشد الإنساني ينتمي المرء. ويبدو هذا السؤال استفزازيًا لمن يؤمن بفرادة كل

---

(1) Gramsci 1971, p. 436; cf. Gramsci 1975, Q11, §22, p. 1426.

(2) Gramsci 1971, pp. 440–1; cf. Gramsci 1975, Q11, §17, pp. 1411–12.

(3) Gramsci 1975, Q11, §64, p. 1492.

(4) Gramsci 1971, pp. 326, 333; Gramsci 1975, Q11, §12, pp. 1378–9, 1385.

فرد، لكنني أقلب الحجة وأقول (مع بيير بورديو) إن التمييزات الفردية عن الآخرين (عن طريق الذوق، والتعليم الجيد، والأصالة، وما إلى ذلك)، هي ذاتها نمط اجتماعي منتشر في المجتمع البورجوازي، وهي بذلك تعد توجهًا امتثاليًا عالياً. ويستمر جرامشي قائلاً: "عندما لا يكون مفهوم المرء عن العالم نقديًا أو متسقاً، بل مبعثرًا ومشتتًا، ينتمي تلقائيًا إلى حشود بشرية مختلفة في وقت واحد. وتكون شخصيته مركبة على نحو غريب: إذ تحوي عناصر من العصر الحجري ومبادئ من عصر العلم، وتحاملات من كل عصور التاريخ السابقة... مع أفكار لفلسفة مستقبلية تنتمي لإنسانية متحدة عبر العالم كله"(١).

من الممكن مقارنة مفهوم الحس الشائع عند جرامشي بقطعة من الحجر تتكون من طبقات مختلفة من عصور حجرية متعددة. وتشكل هذه الطبقات المواد الخام التي تنتظر التوظيف والتحويل على يد الأجهزة الأيديولوجية ومفكريها. وفي نفس عصر جرامشي وبحدس أصيل، وصف إرنست بلوخ في كتابه "ميراث عصرنا" Heritage of Our Times (١٩٣٢)، مثل هذه المفارقات التاريخية على أنها تناقضات ناتجة عن الطابع اللازماني للوعي Ungleichzeitigkeit، وبرهن على كيفية نجاح النازيين في استغلال هذه التناقضات ضد الحركة العمالية والديموقراطية في جمهورية فايمار. وكان يعني بذلك، على سبيل المثال، أشكال الفكر القروسطي المنتشرة بين الفلاحين والطبقات الوسطى، والتنافر بين المدينة والريف، وبين الشباب وكبار السن، وهكذا(٢). ووفقًا لبلوخ فإن على الحركة العمالية الاشتراكية أن تتعلم كيفية التعامل مع هذه التناقضات أيضاً. وبذلك فهي في حاجة إلى "جدلية متعددة الطبقات" قادرة على "استغلال هذه التناقضات واستخراج العناصر الصالحة منها لمواجهة الرأسمالية (على الرغم من أن هذه العناصر ليست وليدة العصر الحالي)، وإعادة تشكيلها وتوجيهها لتوظيفها في سياق مختلف عن الذي ظهرت فيه"(٣).

---

(1) Gramsci 1971, p. 324; Gramsci 1975, Q11, §12, p. 1376.

(2) Bloch 1990, pp. 97 et sqq.

(3) Bloch 1990, p. 113.

وكان تشخيص جرامشي واستنتاجاته مماثلة، على الرغم من أنه عمل بمواد تاريخية مختلفة واستخدم لغة نظرية مختلفة. وقد حلل جرامشي استثمار الأيديولوجيا للحس الشائع من خلال مثال الدين، والذي كان محددًا في إيطاليا بالوضع الخاص جدًا للكنيسة الكاثوليكية: "إن العناصر الأساسية للحس الشائع يوفرها الدين، ومن ثم فإن العلاقة بين الحس الشائع والدين هي أقوى بكثير من العلاقة بين الحس الشائع والمذاهب الفلسفية للمثقفين"(1). وقد أضاف تنبيهًا مهمًا بقوله: إن على المرء أن يقيم بعض التمييزات النقدية داخل الدين؛ لأن كل دين، وخاصة الكاثوليكية، "هو في حقيقته تعددٌ من أديان مختلفة ومتناقضة في الغالب: فهناك ديانة كاثوليكية للفلاحين، وأخرى للبورجوازية الصغيرة، وعمال المدينة، وأخرى للنساء، وأخرى للمثقفين، والتي هي في هذه الحالة متنوعة ومنفصلة عن بعضها". وبالإضافة إلى ذلك فإن الكاثوليكية المعاصرة في نظره كانت متأثرة بالأشكال الدينية السابقة، وبحركات الهرطقة الشعبية التي ظلت من مكونات الحس الشائع، وبعناصر مادية واقعية كانت متناسبة للغاية مع المعتقد الديني(٢).

لقد كان ابتعاد جرامشي عن المعالجات الماركسية المعاصرة للدين في وقته مثيرة للاهتمام. فبدلاً من أن يشن هجومًا جبهيًا على "الدين" كما لو كان جوهرًا واحدًا متجانساً، رسمه جرامشي (مع علاقته بالحس الشائع) على أنه مجال بنيوي من التفاعلات المتعددة التي في حاجة لأن تحلل عينيًا. وهذا ما أتاح له أن يحدد نقده الأيديولوجي ويُفصِّله: إن ما تشترك فيه فلسفة الممارسة والكنيسة الكاثوليكية (ويميزهما معًا عن الفلسفات المثالية)، هو أنهما يؤكدان على "ضرورة التواصل بين المثقفين والبسطاء"، لكنهما يفعلان ذلك من موقفين متعارضين. ففي حين تحاول الكنيسة الكاثوليكية تقييد الأنشطة العلمية بفرض نظام حديدي على المثقفين وتنزع إلى "ترك البسطاء في فلسفتهم البدائية في الحس الشائع"، فإن فلسفة

(1) Gramsci 1971, p. 420; Gramsci 1975, Q11, §13, pp. 1396–7.

(2) Ibid.

الممارسة تهدف الارتقاء بالحس الشائع لدى الناس إلى حياة ثقافية أعلى وتأسيس "كتلة ثقافية – أخلاقية يمكنها أن تتيح سياسيًا التقدم الثقافي للجمهور، لا مجرد الجماعات المثقفة الصغيرة"(١).

لا يجب أن نخلط بين نقد جرامشي للكنيسة الكاثوليكية ونقد الدين ذاته، والذي في فترات وظروف تاريخية معينة "كان هو الشكل الذي اتخذته إرادة الجماهير الشعبية في صراعاتها"، وكان الطريقة الأنسب لإضفاء معنى على الحياة والعالم. وكما لاحظ جرامشي مشيرًا إلى "الأخلاق البروتستانتية" لفيبر(٢)، فإن الدين (وهو الكالفينية في هذه الحالة) يمكنه أن يكون الشكل الذي تتوسع فيه وبه "روح المبادرة"(٣). وكانت فلسفة الممارسة في نظر جرامشي هي نقطة الذروة والتتويج النهائي لإصلاح ثقافي وأخلاقي "ضم الإصلاح البروتستانتي والثورة الفرنسية"(٤). وقد أخذ جرامشي تعبير "الإصلاح الثقافي والأخلاقي" من إرنست رينان، واستخدمه بطريقة تضم التوجهات الدينية والعلمانية على السواء، شاملة "الحركات الشعبية القومية" التي خلقها الإصلاح اللوثري والكالفينية، و"الإصلاح الشعبي الكبير" لعصر التنوير والثورة الفرنسية. وكانت أحد الأهداف الملحة أمام فلسفة الممارسة عنده هي الاستمرار في هذا المتصل الشعبي للإصلاح الثقافي والأخلاقي، وجعله جزءًا من جدلية جديدة للثقافة الشعبية والثقافة الراقية(٥).

---

(1) Gramsci 1971, pp. 331–3, 397; cf. Gramsci 1975, Q11, §12, pp. 1383–5.

(2) Weber 1930.

(3) Gramsci 1971, pp. 337–8; cf. Gramsci 1975, Q11, §12, p. 1389.

(4) Gramsci 1971, p. 395; Gramsci 1996, II, 143–4; Gramsci 1975, Q4, §3, p. 424; Gramsci 1975, Q16, §9, p. 1860.

(5) Gramsci 1971, pp. 394–5; Gramsci 1975, Q4, §3, pp. 423–4; Gramsci 1975, Q16, §9, pp. 1859–60. Cf. Rehmann 1991, pp. 181–2.

كانت مقاربة جرامشي للدين هي التي استفاد منها كورنيل وست، الذي استخدم نظريته في الهيمنة كوسيط يجمع بين لاهوت الزنوج، ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، والنظرية الماركسية (٢٠٠٢، pp. 118–27).

إن تأسيس مثل هذه "الكتلة الثقافية الأخلاقية" الجديدة يتطلب نقدًا للحس الشائع لا يبدأ من الخارج، بل بالأحرى يحتاج لأن يجد نقطة التقاط له من الداخل: "إن فلسفة الممارسة يجب أن تكون نقدًا للحس الشائع، لكنها يجب أن تؤسس نفسها في النهاية على الحس الشائع كي تبرهن على أن كل شخص فيلسوف، وأن المسألة ليست إدخال شكل علمي في التفكير في حياة كل فرد، بل تجديد نشاط موجود وجعله نقديًا"(١).

لنلقِ الآن نظرة على مفهوم جرامشي المتناقض حول نقد للحس الشائع مؤسس على الحس الشائع. فما يرفضه هذا المفهوم هو إقحام طريقة تفكير علمية على حياة الفرد. وما يدافع عنه بدلاً من ذلك هو أن نقد الحس الشائع يعني تحويل الحس الشائع إلى ملَكة نقدية، بعد تبني المفهوم الديموقراطي اللانخبوي القائل: إن كل شخص فيلسوف. وليس من المبالغ فيه المحاجة بأن مقاربة جرامشي تمثل تخليًا عن إعلان كاوتسكي ولينين أن الوعي الطبقي يجب أن يؤتى به للعمال من خارجهم، والذي يتضمن علاقة "تربوية" بين المثقفين الماركسيين والحركة العمالية (انظر أعلاه فقرة ٢,٣). هناك فرق نوعي وكبير بين العمل "مع" الوعي الشائع على أساس توعيته بأوضاعه والتي ستتيح له أن يكون نقديًا من تلقاء ذاته، وبين الإتيان بوعي طبقي معد مسبقًا لإدخاله في عالم حياة العمال(٢). وهذا ما يتطلب أخذ خبرات الحياة اليومية بجدية على أنها "الفلسفة التلقائية" للناس والتي في حاجة لأن تُطَور. لقد كانت مقاربة جرامشي أكثر قربًا من إرنست بلوخ واقتراحه الجدلي بـ"تحرير" عناصر من الأيديولوجيات المضادة و"استخدامها في سياق مختلف"(٣). كما أن مقاربة جرامشي أعادت تعريف دور "مثقفي الطبقة العاملة العضويين": فبدلاً من الإعلان عن "حقيقة" مسبقة، فإن المثقفين العضويين يواجهون مهمة

(1) Gramsci 1971, pp. 330–1; Gramsci 1975, Q11, §12, p. 1383.

(2) Gramsci 1971, p. 324; Gramsci 1975, Q11, §12, p. 1376.

(3) Bloch 1990, p. 113.

الإنصات جيدًا لحس الناس الشائع، وتحديد كل من حكمته وتناقضاته، وتطوير استراتيجيات مناسبة لقيادة فعل جماهيري موحد.

والنقطة القوية لمثل هذا التدخل النقدي (مع الحس الشائع) يمكن أن توجد فيما سماه جرامشي "التبصر" good sense' (buon senso)[1]. وهو يُعرِّفه على أنه "النواة الصحية" للحس الشائع، والمتصف بكونه حسًا بروح المبادرة التجريبية و"الملاحظة المباشرة للواقع، على الرغم من أنها إمبيريقية ومحدودة". ويصف هذا المصطلح توجهًا لا يشتت نفسه بالألاعيب الفكرية الزائفة والصراعات الميتافيزيقية الوهمية[٢]. وعلى سبيل المثال، استشهد جرامشي بمعالجة مانزوني Manzoni للتبصر، الذي كان يعني في نظره عدم إلقاء اللوم على من سمم آبار المياه بناء على الحس الشائع، لكنه اللوم الذي كان يتخفى مراعاة للحس الشائع[٣](*). مثال آخر يشير إلى "بصيرة" الفلاحين، الذين اكتشفوا بعد وهلة تفاهة بعض الخطب التي كانت تبدو في البداية مبهرة[٤]. ولمرة أخرى نستطيع أن نعثر على تمييز مماثل

---

(1) Cf. the HKWM dictionary-entry by Peter Jehle (Jehle 2001b).

(2) Gramsci 1971, pp. 328, 348; Gramsci 1975, Q10.II, §48, pp. 1334–5; Gramsci 1975, Q11, §12, p. 1380.

(3) Gramsci 1975, Q11, §56, p. 1483.

(*) في عام ١٦٣٠ انتشر وباء قاتل في مدينة ميلانو الإيطالية، وكان قد انتشر في مدن شمال ووسط إيطاليا بين ١٦٢٩ و ١٦٣١ نتيجة لامتلاء هذه المدن بالجنود الفرنسيين والألمان الذين حملوا الوباء إليها في حرب الثلاثين عاماً. ونظرًا لانتشار الوباء، ظهر عدد من رجال الدين الذين حاولوا علاج الوباء بتعميد الناس من آبار المياه هناك. وكانت النتيجة أن آبار المياه تلوثت وصارت مصدرًا لنقل الوباء. وكان أهل ميلانو يعرفون ذلك جيداً، وصار هذا الأمر معلومة شائعة، لكن لم يكن أحد يلقي اللوم على هؤلاء الذين عمدوا الناس بمياه الآبار الملوثة على الرغم من شيوع هذه المعلومة، ومن هنا تحدث مانزوني عن "بصيرة" good sense لدى الناس منتشرة في الحس الشائع لديهم common sense، تجعلهم يخفون معلومة مراعاة للحس الشائع أيضاً. انظر في ذلك، Dombroski, Robert S. "The Ideological Question in Manzoni." Studies in Romanticism, vol. 20, no. 4, 1981, pp. 497–524.

(4) Gramsci 1975, Q16, §21, p. 1889.

لدى إرنست بلوخ: فليس هناك أبعد عن الحصافة العملية الماركسية من فقدان الثقة في الجمهور وحسه الفطري الشائع وشعوره التلقائي وما يقصده من معنى في حياته اليومية... والذي رغم ذلك يمكن أن يتضمن تحاملات مأخوذة من البورجوازية الصغيرة وأن يكون غير جدلي بالمرة. وبالمقابل فليس هناك ما هو أقرب إلى تلك الحصافة العملية الماركسية من "بصيرة الجمهور، المختلفة عن حسه الشائع... هذه العلامة على الغنى، الذي لا يستبعد أي منظور أو أي فكرة سوى تلك التي لا يأتي معها بنفع للناس"(١).

وبالنسبة لجرامشي فإن "البصيرة" كانت هي البداية والنقطة التي تتعلق بها فلسفة الممارسة التي تشتغل على انسجام الحس الشائع:

إن الفلسفة هي نقد وتجاوز الدين و"الحس الشائع". وبهذا المعنى فهي تتفق مع "البصيرة"، المقابلة للحس الشائع(٢).

توضح هذه الفقرة ترتيبًا بين أربعة أبعاد:

١ - حس شائع Senso comune، غير متسق ومنفصل، و"مكون غريب" من طبقات تاريخية مختلفة ومنظورات اجتماعية متناقضة؛

٢ - الأثر الطاغي للأيديولوجيات (أي الأديان) على الحس الشائع والتي تعمل من داخله، وتلعب على عدم اتساقه وتستغله؛

٣ - "بصيرة" تتصف بروح النزعة التجريبية experimentalism، والانفتاح على خبرات جديدة وتكون بذلك في مواجهة الحس الشائع؛ وأخيراً.

٤- فلسفة في الممارسة في حاجة إلى التوافق مع "البصيرة" الفطرية التي للجمهور، وتأخذها باعتبارها حجر أساس تستطيع بها أن تجعل من الحس الشائع أكثر اتساقاً(٣).

---

(1) Bloch 1986, p. 1368.

(2) Gramsci 1971, p. 326; Gramsci 1975, Q11, §12, p. 1378.

(3) Cf. Gramsci 1975, Q15, §22, p. 1780.

إن نقد جرامشي للحس الشائع هو في الوقت نفسه نقد أيديولوجي. لكن هذا لا يعني أنه يرفض موضوع النقد بالكامل. كما أنه لا يعامل الدين على أنه مجرد وعي زائف مقلوب، ولا يدين الحس الشائع باعتباره أثرًا سلبيًا لـ"صناعة الثقافة"، كما يظهر في بعض فقرات كتاب "جدل التنوير" لهوركهايمر وأدورنو[١]. إن ما نراه مع جرامشي هو بالأحرى نقد أيديولوجي بمعنى الانتقاد التمييزي والتدخلي الذي يحاول أن يدفع إلى الخلف الأثر الطاغي للأيديولوجيات على الحس الشائع، وتقوية الإمكانات الكامنة للخبرة والقدرة على الفعل.

٤,٥- مفهوم جرامشي عن "الأيديولوجيا العضوية"

استخدم جرامشي مفهوم الأيديولوجيا بمعنى إيجابي في حالة إذا ما خرجت فلسفة ما عن الحدود الضيقة للمثقفين وانتشرت إلى الجماهير العريضة[٢]. ومن هذه الجهة فإن فلسفة الممارسة والكنيسة الكاثوليكية، وعلى الرغم من منظورلتهما المتناقضة، يتشاركان في نقطة قوة واحدة، وهي الوعي بالحاجة إلى توحيد "كتلة اجتماعية كاملة"، في حين أن المثالية الكامنة في المذاهب الفلسفية الإيطالية (مثل كروتشه) لم تكن قادرة على خلق "وحدة أيديولوجية بين القاعدة والقمة، بين البسطاء والمثقفين"[٣]. وفي استخدام جرامشي الإيجابي لمصطلح الأيديولوجيا، فهي تعني عنده "العنصر الجماهيري لأي تصور فلسفي"، والإرادة الأخلاقية النابعة من هذا التصور، والمعيار السلوكي الناتج عنه[٤]. لكن تعرض المصطلح للخلط مع مفاهيم أخرى نتيجة أن جرامشي قد استخدم نفس هذه المعاني

---

(1) Horkheimer and Adorno 1995.

(2) Gramsci 1975, Q10.II, §41.i, p. 1292.

(3) Gramsci 1971, 328–9; Gramsci 1975, Q11, §12, pp. 1380–1.

(4) Gramsci 1975, Q10.II, §2, p. 1242; Q10.II, §31, p. 1269.

لوصف طائفة كبيرة من الظواهر، مثل الدين كما فعل كروتشه[1]، كما اختلط مع كلمات مثل الإيمان، والسياسة، والثقافة، والأخلاق، و"الإصلاح الثقافي والأخلاقي"[2]. كما أن هناك مشكلة أخرى في استعماله للمصطلح، وهي أنه كان دائمًا ما يضعه بين قوسين كما لو كان يريد أن يشير به إلى معنى آخر ليس من عنده. هذا بالإضافة إلى أن تعريفه لفلسفة الممارسة باعتبارها "حركة ثقافية" تبعث على "النشاط العملي والإرادة"، يمكن أن يوصف على أنه أيديولوجيا كما قال، تحت شرط أساسي وهو أن يكون هذا المصطلح يحمل "معنى أعلى يتمثل في تصور شامل للعالم يتجلى في الفن والقانون والنشاط الاقتصادي وكل التعبيرات الفردية والجمعية عن الحياة"[3]. وأخيرًا أعلن جرامشي أن الفلسفات حينما تصير "أيديولوجيات"، تصير مثل معتقدات الناس وتكتسب صفاتها مثل "الثبات الحديدي المتعصب" والذي يتمتع بنفس طاقة "القوى المادية"[4].

وقد أشار جرامشي بنفسه إلى ظاهرة تعدد المعاني لمصطلح الأيديولوجيا، والذي ينطبق على كل من التحاملات الفردية و"البناء الفوقي الضروري لبناء تحتي معين". وتبعًا لذلك فعلى المرء أن يميز بين "الأيديولوجيات العضوية على نحو تاريخي، والضرورية... لبنية تحتية معينة، والأيديولوجيات الاعتباطية أو السطحية. وفي حين تخلق الأخيرة حركات فردية ونزاعات فكرية، فإن الأولى "تنظم" الجماهير البشرية وتخلق المسار الذي يسير فيه الناس، ويحصلون على

---

(1) Ibid.

(2) Cf. Gramsci 1975, Q10.I, §5, p. 1217; Gramsci 1975, Q11, §12, pp. 1378, 1380; Gramsci 1975, Q17, §38, p. 1941; Gramsci 1975, Q23, §1, pp. 1285–6

(3) Gramsci 1975, Q11, §12, p. 1380.

(4) Gramsci 1971, p. 404; Gramsci 1975, Q11, §62, p. 1487.

وبالطبع يشير جرامشي هنا إلى مقولة ماركس الشاب الشهيرة، القائلة إن النظرية تصير "قوة مادية بمجرد ما أن تتبناها الجماهير" (Marx 1843, pp. 182–3).

وعي بوضعهم، ويصارعون من أجله"[1]. ومن الضروري معرفة الجبهة التي كان يحارب عليها جرامشي. لا يجب أن نخلط بين المعنى السلبي للأيديولوجيا والذي كان يتخلى عنه، والمفهوم النقدي الذي طوره ماركس وإنجلز، اللذان نظرا إلى الأيديولوجيا على أنها "ضرورية" للمجتمعات الطبقية (أي عضوية في نظر جرامشي)، وعلى أنها في الوقت نفسه عملية تنشئة اجتماعية مغتربة مفروضة من أعلى (انظر أعلاه، فقرة ١,٢، و٤,٢). وإذا فسرنا عبارة جرامشي السابقة على أنها تخلٍ عن مقاربة ماركس النقدية للأيديولوجيا، فسوف يكون ذلك خطأً وسوء فهم من جانبنا. عندما تحدث جرامشي عن المفهوم السلبي للأيديولوجيا، فقد كان يشير ضمنيًا إلى المعنى الذي قصده نابليون من المصطلح، باعتبار الأيديولوجيا مجرد زيف أو وهم. وعندما ضرب جرامشي مثالاً معاصرًا له على هذا المفهوم السلبي للأيديولوجيا، ذكر الماركسية (اللينينية) التي انحدرت إلى النزعة المادية الآلية والنزعة الاقتصادية. فبمجرد ما أن يُفهم الاقتصاد على أنه الواقع الحقيقي الوحيد، فإن كل شيء سواه بما فيه الأيديولوجيا، يُختزل إلى مجرد ظاهر أو تعبير فكري مجرد عن الاقتصاد، أو لعبة من الأوهام والخدع[2].

أما الاعتقاد الذي انتشر في الأدبيات الثانوية عن جرامشي في أنه تبنى التصور المحايد للأيديولوجيا، فهو يرجع إلى أنه خلط بين توجهين مختلفين: يتمثل الأول في مفهوم إيجابي عن الأيديولوجيا باعتبارها ضرورية لأي حركة اجتماعية وتنشأ عضويًا منها، والثاني هو النظرة إلى الأيديولوجيا على أنها ترتيب مادي لمؤسسات وأجهزة فوقية. وبالتالي فتوصيف الأيديولوجيات السياسية على أنها "أدوات عملية للفعل" لم يكن دقيقًا بما فيه الكفاية بالنسبة لجرامشي في نقده لكروتشه، لأن الأيديولوجيا في نظر فلسفة الممارسة هي "مجموع البناءات الفوقية

(1) Gramsci 1971, pp. 376–7; Gramsci 2007, p. 171; Gramsci 1975, Q7, §19, pp. 868–9.

(2) Gramsci 1971, p. 164; Gramsci 1975, Q13, §18, p. 1595.

كلها"[1] (وليس مجرد الأيديولوجيات السياسية). إن ما أطلق عليه جرامشي "المسار الأيديولوجي" في ترجمته لمقدمة ماركس لنقد الاقتصاد السياسي سنة ١٨٥٩، عرّفه على أنه "واقع موضوعي وفاعل"[2]. وقد عمل جرامشي على تطوير فكرة ماركس القائلة إن الناس يصيرون على وعي بصراعاتهم "على المسار الأيديولوجي المكون من الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية"، وذلك بتفسير فلسفي شامل لكل البناءات الفوقية[3]، مما يعني أن جرامشي لا ينظر إلى الأيديولوجيا على أنها مجرد مجموعة أفكار أو أشكال من الوعي تنعكس فيها المصالح الطبقية (وهي الثنائية بين المادي والمثالي والتي اعتمدتها الماركسية – اللينينية)، بل بالأحرى على أنها أشكال اجتماعية متعلقة بالبناءات الفوقية للمجتمعات الطبقية.

ويمكننا إدراك فاعلية هذه الأشكال الأيديولوجية على نحو أفضل إذا ربطناها بما وصفه ماركس على أنه "أشكال الفكر الموضوعية... الصحيحة اجتماعيًا" (انظر أعلاه فقرة ٢,٢,٢). ففي حين حلل ماركس أشكال الفكر الموضوعية هذه على أنها أجزاء أصيلة من الاقتصاد الرأسمالي السلعي، فإن الأشكال الأيديولوجية يجب أن تُدرس على أنها جزء من أجهزة هيمنة مستقلة ومختلفة عن النسق الاقتصادي، تؤسس لأشكال معينة من التفكير والشعور. وهذا هو ما يبدو أن جرامشي كان يشير إليه عندما حاجج بأن أطروحة ماركس التي أكدت على أن الناس يصيرون على وعي بصراعاتهم في أشكال أيديولوجية، لا يجب أن تعني أن هذه الأشكال الأيديولوجية "ذات طبيعة سيكولوجية أو أخلاقية، بل ذات طبيعة عضوية وإبستيمولوجية"[4].

(1) Gramsci 1975, Q10.II, §41.I, p. 1299.

(2) Gramsci 1975, Q10.II, §41.XII, p. 1319.

(3) Gramsci 1975, Q11, §64, p. 1492.

(4) Gramsci 1971, p. 164; cf. Gramsci 1975, Q13, §18, p. 1595

٥,٥ - الأيديولوجيا باعتبارها مقولة وسيطة في التحول نحو نظرية في الهيمنة

لقد استخدم جرامشي مفهوم الأيديولوجيا استخدامات مختلفة تمامًا عن بعضها، بمعنى نقدي وبمعنى إيجابي معاً، وبمعنى الأفكار والفلسفات والحس الشائع في أحيان، وبمعنى البناءات الفوقية للمجتمعات الطبقية في أحيان أخرى، وهذا ما يدل على أنه لم يكن يهدف تأسيس نظرية نسقية في الأيديولوجيا، أو على الأقل ليس تحت هذا الاسم. وهذا ما أكدته حقيقة أنه عامل العنصر الجماهيري في رؤى العالم لا من خلال مفهوم "الأيديولوجيا العضوية" وحسب، بل أيضًا من خلال كلمات مثل الدين والإيمان والسياسة والثقافة والأخلاق والإرادة الأخلاقية، وتعبير "الإصلاح الثقافي والأخلاقي" المأخوذ من رينان (انظر أعلاه فقرة ٤,٥).

وأستخلص من كل ذلك أن استخدامات جرامشي لمفهوم الأيديولوجيا كانت في سياق تحوله إلى تطوير مقوالات أدق لنظريته في الهيمنة، والتي حاول بها سد ثغرة إشكالية في الماركسية المعاصرة له (وكذلك لدى ماركس نفسه). ففي حين أجمعت غالبية الماركسيين في عصره على أن الحصول على دعم أغلبية الجماهير لا يمكن أن ينجح إلا بعد استيلاء البروليتاريا على جهاز الدولة - ألم يفترض كتاب "الأيديولوجيا الألمانية" نفسه أن الأفكار السائدة في عصر ما هي أفكار الطبقة السائدة في ذلك العصر؟[١] - فإن جرامشي كان قد ذهب في الكتاب الأول من مذكراته، والذي وردت فيه كلمة "هيمنة" hegemony لأول مرة، إلى أنه: "يجب أن توجد هيمنة سياسية حتى قبل الاستيلاء على قوة الدولة، ولممارسة القيادة السياسية أو الهيمنة، يجب على المرء ألا يعتمد بالكلية على سلطة الدولة وقوتها المادية وحدها"[٢]. وهو بذلك قد وضع في مركز مشروعه النظري ما تجاهلته اشتراكية الدولة، مما ترتب على ذلك فقدانها للهيمنة ومن ثم صار فشلها محتوماً.

---

(1) Marx and Engels 1845, p. 59.

(2) Gramsci 1992, p. 137; Gramsci 1975, Q1, §44, p. 41.

التقط جرامشي مفهوم الهيمنة من لينين، والذي استخدمه لوصف فترات التحالفات الديموقراطية الكبيرة ضد الحكم الأرستوقراطي في روسيا في ١٩٠٥ و١٩١٧، ومن ثم أدى المفهوم دورًا مثمرًا في أعماله أكثر من مفهومه عن الأيديولوجيا (انظر أعلاه فقرة ٣,٣). لكن علينا أن نتذكر أن ما حفَّز معالجة جرامشي النظْرية لمفهوم الهيمنة كان هزيمة الحركات الاشتراكية بعد الحرب العالمية الأولى. وكل محاولة للقيام بثورة اشتراكية في أوروبا الغربية فشلت وتعرضت للقمع العنيف. ففي ألمانيا تم اغتيال قيادتي الحزب الشيوعي الجديد سنة ١٩١٩، وهما كارل ليبكنيشت Karl Liebknecht وروزا لوكسمبرج Rosa Luxemburg، عن طريق ميليشيات يمينية (متصلة بأجهزة الجيش، وكذلك بأحد أقسام حكومة الحزب الديموقراطي الاجتماعي)، وتم إلقاء جثتيهما في النهر. ومن جراء ذلك ابتعدت الشقة بين الحزب الديموقراطي الاجتماعي والحزب الشيوعي، والتي لم تعمل وحسب على إضعاف الحركة العمالية، بل كذلك أضعفت شرعية الأنظمة الديموقراطية الجديدة الناشئة بعد الحرب. وفي إيطاليا وصلت الحركة الفاشية إلى الحكم في ١٩٢٢، بعد سنتين فقط من احتلال حركة مؤتمر العمال لمصانع السيارات في تورين (أكتوبر ١٩٢٠)، والتي أدى فيها جرامشي دورًا حاسماً. وتم إلقاء القبض على جرامشي سنة ١٩٢٦ وحُكم عليه بالسجن عشرين سنة. "كانت سنواته في السجن في الواقع عبارة عن إحدى عشر عامًا من الموت البطيء. تساقطت أسنانه، وفشل جهازه الهضمي... وصار أرقه المتقطع مستمراً...؛ وكان يعاني من نوبات صداع شديده تدفعه لأن يضرب برأسه في حوائط زنزانته"(١). وفي سنة ١٩٣٥ سُمح له بالانتقال إلى عيادة، ومات فيها من نزيف في المخ في ٢٧ أبريل ١٩٣٧ في السادسة والأربعين من عمره.

عندما بحث جرامشي عن تفسير نظري لهزيمة الثورات الاشتراكية، لم يُرجِعها إلى الاتهام المعتاد الموجه للقيادات الإصلاحية بالخيانة – لا لأن هذه

---

(1) Introduction to Gramsci 1971, p. xcii.

الخيانة لم تحدث، فقد حدثت بالفعل، لكن لأن إدانة هذه الخيانة لا تفسر التأييد الجماهيري لاستراتيجيات الإصلاحيين الانتهازية الهادفة إلى التعاون مع المعسكر الآخر. وقد قدم جرامشي تحليلاً يمكن أن نفهمه على أنه نقد ذاتي استراتيجي: فقد ذهب إلى أن الثوار (في إيطاليا وألمانيا خاصة) اعتقدوا أنهم من الممكن أن يستولوا على جهاز الدولة كما فعل البلاشفة في روسيا، عن طريق العصيان المسلح، والهجوم الجبهي على مراكز القوى، و"حرب المناورة"(*). وبلجوئهم إلى هذه الاستراتيجية، فقد قللوا من أهمية البناء الصلب للمجتمع المدني في المراكز الرأسمالية، ومن ثم لم ينتبهوا إلى الثبات الداخلي للهيمنة البورجوازية:

في الشرق كانت الدولة هي كل شيء، وكان المجتمع المدني بدائيًا وزئبقياً؛ أما في الغرب فقد كانت هناك علاقة متينة بين الدولة والمجتمع المدني، وعندما كانت الدولة تهتز، يظهر بناء المجتمع المدني ثابتاً. كانت الدولة (في الغرب) مجرد خندق أمامي صغير، وتقف وراءه منظومة هائلة من الحصون والتجهيزات العسكرية الميدانية (أي المجتمع المدني)[١].

ووفقًا لبيتر توماس، كانت هذه الفقرة "صياغة خطابية مبالغ فيها"، ولا يجب أن تُفهم ببساطة على أنها وصف مباشر للفروق بين الشرق والغرب، فهي في حقيقتها تصف جدلية معقدة بين مركز الهيمنة وهوامشه الخاص به[٢]. وعلى

(*) يقصد بحرب المناورة، أسلوب حرب العصابات المستخدم في المدن، والذي يعتمد على إشغال القوات التقليدية في حرب شوارع وسد الطرق بالمتاريس وإحراق المنشآت العامة ومنشآت الدولة وإصابة المدينة بالشلل التام، وهو الأسلوب الذي سبق وأن اتبعته كوميونة باريس في ١٨٧٠ – ١٨٧١، والثوار الروس في ١٩١٧.

(1) Gramsci 1971, 238; Gramsci 1975, Q7, §16, p. 866.

(2) Thomas 2009a, pp. 200, 203.

استخلص توماس من النقاشات المبكرة داخل الدولية الشيوعية Comintern حول اختلاف طبيعة المجتمع والدولة بين الشرق والغرب، أن الصراع من أجل وضع متميز في أي نزاع طبقي لم يكن قضية تخص الثوار في الغرب فقط، بل كانت ذات دلالة بالنسبة للثورة الروسية كذلك (Thomas 2009a, p. 234).

الرغم من الهزيمة العسكرية (في ألمانيا وإيطاليا) والأزمة الاقتصادية والفقر المرعب بعد الحرب العالمية الأولى، فقد فشلت "حرب المناورة" في أغلب المراكز الرأسمالية، بسبب تشكيلة اجتماعية – سياسية مرنة استطاعت إحداث توافق عام ضد الثورات، تَمكّنت من امتصاص الهجوم الجبهي على النظام. ونستطيع أن نرى من الفقرة التي أوردناها كيف أن جرامشي قد ميز بين الدولة (بالمعنى الضيق) باعتبارها خندقًا أماميًا، وبين المجتمع المدني باعتباره نظام الحصون والقلاع الذي يكمن خلفها. وفي أغلب البلدان الرأسمالية المتقدمة تتم المحافظة على النظام بطريقتين متكاملتين: بالدولة في معناها الضيق، أي الأجهزة القمعية المعتادة مثل الجيش والشرطة من جهة، والنظام القضائي ونظام السجون من جهة أخرى، وهو الذي يحكم أساسًا من خلال القوة والقوانين. إن النظام الذي أطلق عليه جرامشي "المجتمع السياسي" società politica، هو في العادة مركزي للغاية وهيراركي، وهو يفرض قوة الدولة بالقهر. وهو مُستَكمل بـ"المجتمع المدني"، الذي يتكون من مؤسسات مثل المدارس والكنائس والاتحادات، حتى الأندية الرياضية والتجمعات الخاصة، والتي لا تتحكم الحكومة فيها مباشرة، بل هي مستقلة شكليًا. ومن خلال هذه المؤسسات والتنظيمات تستطيع الطبقات المسيطرة إحداث نوع من التوافق، عادة دون اللجوء إلى القوة، لكن دون أن يخلو الأمر من تحدٍ من قوى اجتماعية أخرى. ويطلق جرامشي على هذه المؤسسات، التي يتحدث التوافق عن طريقها وبداخلها، اسم "أجهزة الهيمنة"(١) hegemonic apparatuses.

إذا كان علينا أن نستمر في إلحاق الأيديولوجيا بالبناء الفوقي وحده وفي تحليلها وفق هذا المنظور وحسب، فيجب علينا أن نضع إزاء هذه النظرة، منظور جرامشي الأوسع عن "الدولة المتكاملة" integral state التي تجمع بين وظائف المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وهي الدولة التي وصفها على أنها "هيمنة محمية بالقمع المسلح"(٢). ويجب علينا التنبيه على سوء فهم منتشر؛

---

(1) Gramsci 1971, pp. 228–9, 246, 264, 365.

(2) Gramsci 1971, p. 263; Gramsci 1975, Q6, §88, pp. 763–4; cf. §155, pp. 810–11.

إن جرامشي لم يواجه بين المجتمع المدني والدولة بعامة، بل اعتبرهما معًا عناصر مكونة لمفهومه الأوسع عن "الدولة المندمجة"، وهي التي نظر إليها على أنها المجال الذي يتصارع حوله المثقفون المنتمون لطبقات مختلفة ومتصارعة حول الحصول على توافق جماهيري سواء سلبيًا أو إيجابياً. ولتجنب خطورة تشييء الدولة بطريقة وضعية، اقترح هاوج W.F. Haug ألا نفهم "المجتمع المدني" عند جرامشي باعتباره مكانًا ماديًا محددًا بدقة، بل بالأحرى يجب اعتباره بعدًا وظيفيًا متضمنًا في مجالات اجتماعية مختلفة، حيث تدور فيها الصراعات من أجل الهيمنة، مع أجهزة الهيمنة باعتبارها بؤر هذه الصراعات[1].

وقد اقترح جرامشي التخلي عن استراتيجية "حرب المناورة" الفاشلة والاستعانة بدلاً منها بـ"حرب المواقع". وهذا هو ما فهمه لينين في مرحلته الأخيرة عندما اقترح سياسة "الجبهة المتحدة"، دون أن يسعفه الزمن ليطور هذه الفكرة[2]. وقبل مناقشة اقتراح جرامشي، يجب أن نضع في اعتبارنا أنه استخدم ذلك المصطلح العسكري باعتباره مجازاً: "إن المقارنة بين فن الحرب والسياسة يجب أن تؤخذ بحذر، أي باعتبارها مجرد حافز للتفكير"[3]. "إن حرب المواقع على مستوى السياسة هو (الصراع على) الهيمنة(*)"[4]. في نظام برلماني تكون الممارسة "العادية" للهيمنة متصفة "بجمع بين القوة والتوافق يحدث توازنًا بينهما، بحيث لا تطغى القوة على التوافق، بل تظهر على أنها مدعومة بتوافق الأغلبية... بين التوافق والقوة يقف الفساد – الخداع... أي محاولات إحباط الخصم بشل قياداته عن طريق الرشوة... لخلق اضطراب وفوضى في صفوفه"[5].

---

(1) W.F. Haug 2004, p. 20.

(2) Gramsci 2007, pp. 168–9; Gramsci 1971, pp. 237–8; cf. Gramsci 1975, Q7, §16, p. 866.

(3) Gramsci 1971, p. 231; Gramsci 1975, Q1, §133, p. 120.

(*) أي الصراع على تبوؤ مكان أو موضع متميز في نسق الهيمنة.

(4) Gramsci 2007, p. 267; Gramsci 1975, Q8, §52, p. 973.

(5) Gramsci 1992, p. 156; Gramsci 1975, Q1, §48, p. 59.

في هذا الجو شبه العسكري للمجتمع المدني، (الذي تتصارع فيه) مؤسساته واتحاداته على الهيمنة، فإن على الحركة العمالية الاشتراكية أن تأخذ موضعها هي الأخرى وتحاول الحصول على القبول السياسي (من الجماهير) والهيمنة الثقافية. إن حرب المواقع "تتطلب تركيزًا غير عادي للهيمنة". ذلك لأن أحد أهم خصوصيات السياسة أن "الحصار متبادل"(١). لكن في هذه المواجهة فمن الضروري "عدم تقليد طرق صراع الطبقات الحاكمة"، تجنبًا للوقوع السهل في أفخاخ بسيطة(٢).

وقد صارت نظرية الهيمنة هي الإطار الذي عالج فيه جرامشي الأيديولوجيا. أراد جرامشي أن يعالج "قيمة الأيديولوجيات" في دراسة مستقلة عن العلم السياسي، أي في سياق "حرب المواقع" و"الهيمنة المدنية"(٣). واقترح دراسة "أشكال التنظيمات الثقافية التي تحفظ العالَم الأيديولوجي في حركة مستمرة داخل بلد ما، عن طريق فحص الكيفية التي تعمل بها هذه التنظيمات عمليًا"، على سبيل المثال، عن طريق دراسة النسبة بين المتخصصين الثقافيين والسكان، والنظام المدرسي في مختلف مستوياته(*)، والكنائس، والصحف والمجلات(٤). وهكذا فإن دراسة الأيديولوجيا عند جرامشي هي عبارة عن رسم خريطة شاملة لكل مجالات الهيمنة. كما تحول موضوع الأيديولوجيا مباشرة إلى مفهوم المثقف العضوي المنتمي إلى جمهور معين: "لا يمكن للبانوراما الأيديولوجية لعصر ما أن تتغير إلا إذا نجح المرء

(1) Gramsci 1971, pp. 238-9; Gramsci 1975, Q6, §138, p. 802.

(2) Gramsci 1992, p. 217; Gramsci 1975, Q1, §133, p. 121.

(3) Gramsci 1975, Q13, §7, pp. 1566–7.

(*) قام بيير بورديو بذلك بالفعل في دراسته للنظام التعليمي الفرنسي، وبمنهج مستوحى من جرامشي وألتوسير معا، لكنه ركز على كيفية إعادة إنتاج الطبقات المسيطرة لذاتها عن طريق مدارس خاصة: Pierre Bourdieu, The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power. Stanford CA: Stanford University Press, 1996.

(4) Gramsci 1971, pp. 341–2; Gramsci 1975, Q11, §12, p. 1394.

في إنتاج نخبة من المثقفين من نوع جديد تنشأ مباشرة من الجماهير، لكنهـا تظـل على صلة بهم كي تبقـى موجهـة لهـا"(١). عنـدما وصـف جرامـشي إنجـاز "الأيديولوجيات العضوية" باعتباره العنصر الرابط بين البناء التحتي والبناء الفوقي، فقد وصفها على أنها "كتلة أيديولوجية" ideological block، والتي لم تفلت رغم ذلك من عمل الجدل: "بمجرد ما أن تستهلك الطبقة الحاكمة وظيفتهـا، تنـزع الكتلـة الأيديولوجية نحو الاضمحلال، ثم تظهر بدلاً منها أشكال من الإرغام أكثر صراحة وأقل تنكراً، وينتهي الأمر بإجراءات أمنية صـريحة وانقـلاب(٢) "coups d'état". والحالة القصوى التي يصل إليها هذا الاضمحلال هي حالة من الـسيطرة الـسياسية – العسكرية، بدون قيادة ثقافية – أيديولوجية، "ديكتاتورية بدون هيمنة"(٣).

وحقيقة أن جرامشي قد أحل بعد ذلك مصطلح "الكتلة التاريخية"(٤) historical block محل مصطلح "الكتلة الأيديولوجية"، يؤكد تفسيرنا للأيديولوجيا عنـده علـى أنها مقولة وسيطة في التحول نحو نظرية في الهيمنة. وقد كان مفهـوم جرامـشي عن "الأيديولوجيا العضوية" هو الذي تم إدماجه في مفهومه عن الكتلة التاريخيـة. ذلك لأنه كان قد عرَّف الأيديولوجيا العضوية بوظيفتها في الحفاظ علـى التماسـك العضوي بين الناس والمثقفين، وعلى المستوى الأوسع بين البناء (التحتي) والبنـاء الفوقي، وهو تماسك يساعدنا على فهم واستيعاب عمليات "الانتقال مـن المعرفـة (على مستوى المثقفين) إلى الفهم (على مستوى القيادات السياسية) إلـى الـشعور والإحساس (على مستوى الجماهير) والعملية العكسية من الشعور والإحساس إلـى الفهم إلى المعرفة"(٥). عندما نظر جرامشي إلى الكائن الإنساني علـى أنـه "كتلـة

(1) Gramsci 1971, p. 340; Gramsci 1975, Q11, §12, p. 1392.

(2) Gramsci 1992, p. 138; Gramsci 1975, Q1, §44, p. 42.

(3) Gramsci 1975, Q15, §59, p. 1823.

(4) Gramsci 1975, Q10.II, §41.I, pp. 1300–1.

(5) Gramsci 1971, p. 418; Gramsci 1975, Q11, §67, p. 1505.

لمعرفة استخدامات أخرى لمفهوم الكتلة التاريخية، انظر، Bollinger 2001, pp. 440 et sqq.

تاريخية من عناصر فردية وذاتية خالصة، وعناصر جمعية وموضوعية أو مادية، يكون فيها الفرد على علاقة دائمة معها"(١)، فقد طبق نظريته في الهيمنة على علاقات القوة الداخلية في كل فرد. ويمكننا أن نأخذ هذا التطبيق على أنه إسهام مثمر في نظرية الذات. ووفقًا لستيورات هول، "يجب أن يكون واضحًا لدينا... كم استبق جرامشي الكثير من الإنجازات التنظيرية التالية (في تحليل الذات ومكوناتها) والتي استفادت من توجهات نظرية لم تكن قد ظهرت بعد في عصره، مثل البنيوية ونظرية الخطاب والنظرية اللغوية والتحليل النفسي"(٢).

إذا أردنا (الاستفادة من جرامشي في) فهم جدلي للسياسات الاشتراكية في أغلب الدول الرأسمالية المتقدمة، سنجد أن روزا لوكسمبرج بصفة أساسية، وعن طريق مفهومها عن "السياسة الواقعية" الثورية(٣) revolutionary Realpolitik، هي التي حاولت التقاط التناقضات بين الإصلاح والثورة، والفعل السياسي خارج البرلمان والمشاركة البرلمانية، والأهداف طويلة المدى والأخرى المرحلية، كما حاولت التوفيق بينها. ولم يتم الانتباه إلى التماثلات بين مقاربتها ونظرية جرامشي في الهيمنة، نظرًا لعائق موجود لدى جرامشي نفسه. ذلك لأنه قرأ كتابين لروزا لوكسمبرج: "الركود والتقدم في الماركسية"(٤) Stagnation and Progress in Marxism، و"الإضراب العام والحزب السياسي والنقابات العمالية"(٥) The Mass Strike, the Political Party, and the Trade Unions، ونظر إليهما على أنهما "من أهم ما كُتب في حرب المناورة"، ونقدهما لأنهما تغافلا عن أهمية العناصر الطوعية والتنظيمية في الثورة الروسية سنة ١٩٠٥(٦). لكن هذا النقد كان محدودًا للغاية، على الرغم من أنه كان دقيقًا بالنظر إلى بعض النزعات الاقتصادوية عند

---

(1) Gramsci 1971, p. 360; Gramsci 1975, Q10.II, §48, p. 1338.

(2) Hall 1988, p. 56.

(3) Luxemburg 1970–5, Vol. 1/1, p. 373.

(4) Luxemburg 1903.

(5) Luxemburg 1906.

(6) Gramsci 1971, p. 233; Gramsci 1975, Q13, §24, pp. 1613–14.

لوكسمبرج. وكما أوضحت فريجا هاوج(*) Frigga Haug، لم يكن جرامشي على معرفة بإسهامات لوكسمبرج السياسية على الأرض، والتي اتفقت بدرجة كبيرة مع مفهومه عن السياسية باعتبارها "حرب مواقع"(١). وما وصفه جرامشي على أنه صراعات على الهيمنة، كان هو كذلك "لُب السياسات الثورية الواقعية عند لوكسمبرج"، والتي رغم ذلك لم تُنظِّر لها في شكل نظرية في الدولة المندمجة(٢) (كما فعل جرامشي). وتذهب هاوج إلى أن دراستنا لجرامشي ولوكسمبرج معًا "تبث روحًا من المثابرة، وتقوي الأمل وتحث على المبادرة"(٣). وبذلك تعيد هاوج اقتراح ما وصفه بيتر فايز(**) Peter Weiss على أنه "خط لوكسمبرج – جرامشي" في ملاحظاته الأولية في روايته "إستطيقا المقاومة"(٤) – وهو مفهوم تم التقاطه في ألمانيا أساسًا بعد سقوط المعسكر الاشتراكي الشرقي في ١٩٨٩ وصار موضوعًا رئيسيًا في إعادة تأسيس اليسار الألماني(٥).

(*) فيلسوفة وعالمة اجتماع ألمانية، ولدت سنة ١٩٣٧، درست علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وعملت في السبعينيات كمساعدة في المعهد النفسي بجامعة برلين الحرة، وكانت ناشطة في حركة المرأة هناك.

(1) F. Haug 2007, p. 82.

(2) F. Haug 2007, pp. 84, 171 et sqq.

(3) F. Haug 2007, p. 180.

(**) كاتب مسرحي ورسام وفنان تشكيلي ألماني (١٩١٦ – ١٩٨٢).

(4) Weiss 1981, p. 608.

(٥) في سنة ١٩٨٩ نُشر كتاب لأعمال مؤتمر بعنوان "خط لوكسمبرج – جرامشي، في راهنية وتاريخية الأفكار الماركسية" Die Linie Luxemburg-Gramsci, Zur Aktualität und Historizität marxistischen Denkens. (cf. Argument-Redaktion 1989). كما صار هذا المفهوم دليلاً مرجعيًا في ترجمة أعمال جرامشي الكاملة للألمانية (cf. Gramsci 1991 - 2002, Vol. 1, p. 9). وقد عمل مثقفو حزب الاشتراكية الديموقراطية Party for Democratic Socialism (PDS) وخليفته حزب اليسار Die Linke على إعادة صياغة مفهوم لوكسمبرج عن السياسة الواقعية الثورية، وأطلقوا عليها "السياسة الواقعية الراديكالية" radical Realpolitik، وجعلوا منه بؤرة مناقشات نظرية وسياسية؛ انظر على سبيل المثال Michael Brie, Frigga Haug, Thomas Seibert, Frieder Otto Wolf and others in Brie (ed.) 2009.

٦,٥ – نقد النزعة النقابية والفوردية

ولقد ساعدت نظرية جرامشي في الهيمنة في انتقاد الطبيعة الأيديولوجية لترتيب في المجتمع البورجوازي كان يُعتبر تمثيلاً عاديًا وصحيًا لمصالح الطبقة العاملة، وهو "النقابية" corporatism، أي تقيد مجموعة اجتماعية بأهدافها الاقتصادية المباشرة، مقطوعة الصلة بأي منظور أوسع عن التحرر الاجتماعي والتغيير الشامل. وقد سمح هذا التقييد النقابي للكتلة الحاكمة على استثارة قطاعات مختلفة من الطبقات العاملة والوسطى إزاء بعضها البعض وسد الطريق أمام أي تحالفات طبقية يمكن أن تؤدي إلى تأسيس هيمنة طبقية جديدة (للطبقات العاملة).

حلل جرامشي العوائق النقابية أمام مثل هذا التحالف في كتاب "المسألة الجنوبية" Southern Question (١٩٢٦)، حيث نقد "الأيديولوجية البورجوازية التي تعتنقها البروليتاريا الغربية"، وضيق الأفق العنصري لعمال الصناعة في شمال إيطاليا الذين يحتقرون المهاجرين الفقراء من الجنوب الإيطالي الريفي. ووفقًا لانطباع شائع، شجع عليه أدب شعبي موجه ضد "بلطجية" الجنوب والجزر (ذلك الأدب الذي كان مدعومًا في أحيان من الحزب الاشتراكي)، فقد كان الجنوب هو "حجر العثرة والقيد الذي يكبح كل تقدم للتنمية المدنية لإيطاليا"(١). وقد ساعدت الصورة الذهنية عن العدو الجنوبي في تثبيت اندماج عمال ورأسماليي الشمال في كتلة واحدة(٢)، الذين نظروا إلى أنفسهم على أنهم موجودون معًا في جبهة مشتركة ضد "الآخر" الكسول والطفيلي. وقد حلل جرامشي نسيج مجتمع الجنوب على أنه "كتلة ريفية ضخمة مكونة من شرائح اجتماعية ثلاث: جمهور الفلاحين الكبير، غير المنسجم والمتحلل؛ ومثقفو البورجوازية الصغيرة الريفية(*)؛ ومُلّاك الأراضي الكبار والمثقفين المشهورين هناك"(٣). ولهذا التركيب الاجتماعي أثران أيديولوجيان

---

(1) Gramsci 2004, p. 20.

(2) Gramsci 2004, p. 29.

(*) أي مثقفو المدن الريفية الصغيرة والمراكز الحضرية الصغيرة داخل المحيط الريفي.

(3) Gramsci 2004, p. 35.

مترابطان: الأول هو أن الفلاح الجنوبي كان "مرتبطًا بكبار الملاك بتوسط المثقف"، والثاني أن الكتلة الريفية الجنوبية كلها "مثلت وسيطًا ووكيلاً محليًا لرأسمالية الشمال وبنوكها الكبيرة"(١). وكان منظور جرامشي السياسي هو إضعاف كلتا الكتلتين، وإحلال "تحالف سياسي بين عمال الشمال وفلاحي الجنوب" محلهما(٢). وكي يتم ذلك فعلى بروليتاريا الشمال "أن تتخلى عن أي بقية من النزعة النقابية، وكل تحامل فئوي"، مما يعني لا التغلب على كل آثار الانقسامات التقليدية بين الحرف والأعمال وحسب، بل كذلك التغلب على كل التحاملات ضد فلاحي الجنوب و"الفئات شبه البروليتارية داخل المدن الكبيرة"(٣).

كان نقد جرامشي للنزعة النقابية متجذرًا في تحليل مركب لعلاقات القوة الممتدة على مستويات مختلفة:

١ - يشكل تطور قوى الإنتاج المادية أساس نشوء الطبقات الاجتماعية، ويؤسس لواقع ملموس يساعد على اختبار درجة واقعية وعملية كل الأيديولوجيات: "لا يمكن لأحد أن يغير عدد الشركات أو موظفيها، ولا عدد المدن أو تعداد السكان"(٤)؛

٢- تشير علاقات القوة السياسية إلى درجة الوعي الذاتي والقدرة على التنظيم لدى الطبقات الاجتماعية المختلفة، وتحوي مستويات فرعية مختلفة، مثل:

(أ) وحدة على مستوى "اقتصادي – نقابي"، محصورة في مجموعة محترفة،

---

(1) Gramsci 2004, pp. 38–9.

بعد أن ظهرت أفكار جرامشي عن "الكتلة الصناعية الرأسمالية – العمالية" الشمالية التي وضعها في كتابه "السؤال الجنوبي"، أعاد توظيفها في مذكرات السجن، عندما تحدث عن "كتلة شمالية (رأسمالية – عمالية) حضرية يمكنها أن تشكل قاعدة لسياسات حماية تدعم الصناعة الشمالية، والتي يمثل لها الجنوب سوقًا شبه كولونيالي" (Gramsci 1992, p. 131; Gramsci 1975, Q1, §43, p. 36).

(2) Gramsci 2004, p. 17; cf. pp. 46 et sqq.

(3) Gramsci 2004, p. 27.

(4) Gramsci 1971, pp. 180–1; Gramsci 1975, Q13, §17, p. 1560.

(ب) تساند في المصالح بين طبقة ما، لكن في المجال الاقتصادي وحده و"داخل البناءات الأساسية الموجودة"،

(ج) وحدة فكرية وأخلاقية "تتجاوز الحدود النقابية للطبقة الاقتصادية بمعناها الضيق" وقادرة على تنظيم المصالح المشتركة لجماعات خاضعة أخرى "على مستوى أخلاقي – سياسي كلي"[(١)]؛

٣ – لا يجب تقييد علاقات القوة العسكرية في "الجانب العسكري بالمعنى التقني"، بل يجب اعتبارها كذلك علاقات "سياسية – عسكرية"، أي إنها تتضمن أسئلة حول الهيمنة مثل الاندماج الداخلي لجيش ما، و"الاضمحلال الاجتماعي للشعب المقهور"، وهكذا[(٢)].

إن المشكلة الأساسية للحركة العمالية، ومن ثم المهمة الرئيسية للسياسات الاشتراكية، هي تنظيم الانتقال من المستوى النقابي إلى المستوى "الأخلاقي – السياسي"، والذي يتطابق مع "تحويل البناء التحتي إلى بناء فوقي في عقول الناس". وقد وصف جرامشي هذا التحول على أنه لحظة تطهر catharsis (purification)، وهي نقطة فاصلة تحرر الحركة من قيودها النقابية والفردية، وبذلك تساعد تحول الطبقة من طبقة موضوعية إلى طبقة ذاتية (أي تتحول من كونها مجرد موضوع سلبي للشروط الاجتماعية إلى أن تصير ذاتًا تاريخية فاعلة)، ومن "الضرورة إلى الحرية". "إن تأسيس لحظة التطهر يصير... نقطة البداية لكل فلسفة الممارسة"[(٣)].

وباستسلام النزعة النقابية للفصل الأيديولوجي بين "الاقتصادي" و"السياسي"، فهي تسد الطريق أمام لحظة التطهر الضرورية لتطوير الهيمنة من أسفل، وتصير

---

(1) Gramsci 1971, pp. 181–2; Gramsci 1975, Q13, §17, pp. 1560 et sqq.

(2) Gramsci 1971, p. 183; Gramsci 1975, Q13, §17, p. 1562.

(3) Gramsci 1971, pp. 366–7; Gramsci 1975, Q10.II, §6, p. 1244.

حول مفهوم جرامشي عن التطهر، انظر:

Thomas 2009b

بدلاً من ذلك جزءًا من "ثورة سلبية". وكمثال من التاريخ الإيطالي، يميز جرامشي بين فترتين، الأولى يسميها "تحول أصلي" من ١٨٦٠ إلى ١٩٠٠، والتي شهدت انضمام رموز سياسية من المعارضة إلى الطبقة السياسية الحاكمة، والثانية من ١٩٠٠ وما بعدها، وتتصف بتحولات من نوع أكثر جماعية، انضمت فيها مجاميع كاملة من المعارضة إلى معسكر الخصم(١). وكان جرامشي مهتمًا على وجه الخصوص بما وصفه على أنه "ظاهرة نقابية" أو "قيصرية بدون قيصر"، وهي نمط حديث من المواءمة السياسية، مؤسسة على حلول وسط وتراضيات على مستوى تحالف الأحزاب السياسية والنقابات العمالية(٢).

وقد كان التشكيل الرأسمالي الجديد المعروف بالفوردية هو الذي خلق كتلة تاريخية جمعت بين أكثر القطاعات تقدمًا من الرأسمالية الصناعية والصفوف العليا من الطبقة العاملة. وبتبني تحليل جرامشي للفوردية، وصف كل من بوتشي جلوكسمان(*)Buci-Glucksmann وثربورن Therborn هذا التحالف الجديد على أنه "نقابية – إصلاحية: تقبل الدولة الفوردية – الكينزية وتنظم تمثيل الطبقات المسيطر عليها داخل الدولة، لكن على أساس النقابية وحدها"(٣). وفي هذا السياق، تصير الأحزاب الديموقراطية – الاجتماعية نقابية على نحو متزايد، وتكنوقراطية، وزبائنية clientelistic(٤). وتعمل الطبقة العاملة المدمجة في النظام على "الدفاع... عن مصالحها داخل الإطار السياسي القائم، دون تجاوز قاعدتها الاقتصادية والطبقية من خلال عملية توحيد الذوات الثورية باتحاد مهيمن"(٥). ومن أبرز

---

(1) Gramsci 2007, p. 257; Gramsci 1975, Q8, §36, p. 962.

(2) Gramsci 1971, pp. 220–1; Gramsci 1975, Q13, §27, pp. 1619–20; Gramsci 1975, Q15, §59, p. 1824.

(*) فيلسوفة فرنسية وأستاذة بجامعة باريس الثامنة، متخصصة في الإستطيقا والفن الرقمي، لكن بدأت أعمالها بالاهتمام الفكر السياسي وكتبت عدة دراسات عن جرامشي.

(3) Buci-Glucksmann and Therborn 1982, pp. 121 et sqq.

(4) Buci-Glucksmann and Therborn 1982, p. 124.

(5) Buci-Glucksmann and Therborn 1982, pp. 131, 135.

المفكرين الذين توقعوا هذه الكتلة الفوردية من البورجوازية الصناعية والأرستقراطية العمالية ودافعوا عنها هو ماكس فيبر، والذي قبل أيضًا مفهوم "الصراع الطبقي" على مستوى نقابي ضيق جداً، باعتباره "مكونًا رئيسيًا في النظام الاجتماعي الحالي"(١).

حلل جرامشي ظاهرة الفوردية في الولايات المتحدة باعتبارها نمطًا جديدًا من المجتمع، والذي تحدد فيه البنية الاقتصادية البناءات الفوقية بشكل مباشر أكثر مما يحدث في أوروبا: "هنا تولد الهيمنة في المصنع، ولا تحتاج لعملها سوى إلى مجموعة صغيرة من الوسطاء السياسيين والأيديولوجيين المحترفين". أنتج هذا النوع الجديد من الهيمنة "نوعًا جديدًا من البشر مفروضًا بالقوة"، مجبر على التكيف النفسي – الجسدي مع البنية الصناعية الجديدة"(٢). وفي هذا السياق نظر جرامشي إلى دور "الأيديولوجيات البيوريتانية" التي تجندها الحملات النقابية والحكومية ضد التسيب الجنسي والإفراط في تناول الخمور كالآتي:

تحتاج النزعة الصناعية الحديثة إلى الأسرة المستقرة: فهي تحتاج للرجل كعامل، لا أن يبذر طاقاته العصبية في الإشباع الجنسي اللحظي والمتسيب وغير المنضبط. إن العامل الذي يذهب للعمل صباحًا بعد ليلة حمراء ليس مناسبًا للعمل. فاستثارة الانفعالات لا يمكن أن تتناسب مع ما هو مطلوب من العمال من حركات منضبطة ومحسوبة تعمل بكفاءة الآلة(٣).

من المهم ملاحظة أن جرامشي لم يكن يواجه في تحليله للفوردية بين القوة المادية والأيديولوجيا، بل بالأحرى بحث عن نقاط الاتصال بينهما: صار التكيف السيكوفيزيقي (مع الآلة) "من خلال وحشية غير مسبوقة، تقذف بالضعيف وغير

---

(1) Weber 1984–, Vol. I/4, p. 329; cf. Rehmann 2013a, 102–26.

(2) Gramsci 1971, pp. 285–6; Gramsci 1975, Q1, §61, p. 72; Gramsci 1975, Q22, §2, p. 2146.

(3) Gramsci 1971, pp. 304–5; Gramsci 1975, Q4, §52, p. 491.

القابل للإخضاع إلى جحيم الطبقات الدنيا"، وتأسس إسهام البيوريتانية في إعطاء "الاستخدام الوحشي للقوة مظهرًا خارجيًا بالإقناع والإجماع"[١].

٧,٥ - نمط جديد من النقد الأيديولوجي على أساس نظرية في الهيمنة

كيف يمكننا أن نشرح حقيقة أن جرامشي قد استخدم مصطلح الأيديولوجيا بطريقة متناقضة وأنه حولها بعد ذلك، خاصة في معناها الإيجابي، إلى مفهوم الهيمنة؟ وفقًا لمشروع نظرية الأيديولوجيا Projekt Ideologietheorie، كان جرامشي مهتمًا بالأساس بالوظائف الفاعلة والتنظيمية للأيديولوجيات، وبذلك تجاهل بناءات عمليات التنشئة الاجتماعية من أعلى، والتي قدمها ماركس وإنجلز على أنها جوهر الظاهرة الأيديولوجية[٢]. ومن منظور مختلف، لخص ستيوارت هول مفهوم جرامشي في الأيديولوجيا على أنه تعبير عن "الأطر الذهنية – أي اللغات والمفاهيم والمقولات وأنساق التمثيل – التي توظفها الطبقات والمجموعات الاجتماعية المختلفة"[٣]. وبالمثل توصل بيتر توماس إلى أن "الصياغة الأكثر تكاملاً لمفهوم الأيديولوجيا (عند جرامشي) تشير إلى أنه نظر إليها بمعنى محايد، باعتبارها الشكل الذي يعرف به البشر العالم الذي تسوده تناقضات الصراع الطبقي"[٤]. ويمكننا الاعتراض مباشرة على (هذا التعريف الأخير بقولنا: إن) أشكال الفكر التي تسودها التناقضات الطبقية ليست مثالاً جيدًا لمفهوم محايد عن الأيديولوجيا؛ لأن ماركس وإنجلز نظرا إلى العداءات الطبقية (وتمثلاتها الأيديولوجية) على أنها ضرورة مرحلية سوف يتم تجاوزها في المجتمع

---

(1) Gramsci 1971, p. 299; Gramsci 1975, Q1, §158, p. 138.

(2) PIT 1979, p. 80.

(3) Hall 1996, p. 26.

(4) Thomas 2009a, p. 281.

اللاطبقي[١]. وقد استكمل توماس تفسيره بافتراض أن الفرق بين فلسفة الممارسة والأيديولوجيا، كما أن الفرق بين الفلسفة والحس الشائع، هو مجرد فرق كمي، فرق في الدرجة والتدرج، وهما يقعان على متصل واحد وليس بينهما قطيعة[٢]. وقد أسس تفسيره هذا على حجتين:

١ - انتقاد جرامشي لكروتشه بسبب أنه لم يستطع التمسك بتمييزه بين الفلسفة والأيديولوجيا، لأن ما ادعى كروتشه أنه فلسفته في الحرية كان في الحقيقة أيديولوجيا بورجوازية[٣].

٢ - حجة جرامشي المتكررة القائلة: إن الأيديولوجيات ليست مجرد أوهام، بل هي تتفق مع "تشكيلة البناءات الفوقية كلها"[٤].

وبدءًا من الحجة الأخيرة، يمكن للمرء أن يرد بقوله: إنها لم تكن دليلاً على حضور مفهوم محايد للأيديولوجيا عند جرامشي، لأنه كان في الأساس يتحدث عن البناءات الفوقية للمجتمعات الطبقية، ودولتها المندمجة، المفترض أن تزول في المجتمع اللاطبقي، أو بحسب رؤية جرامشي، "تتدرج تحت مجتمع منظم"[٥]. وعندما انتقد جرامشي تمييز كروتشه بين الفلسفة والأيديولوجيا، فقد كان يتعامل بصفة أساسية مع فلسفة كروتشه ومع كل الفلسفات التقليدية بعامة، والتي كانت وظائفها الأيديولوجية واضحة.

---

(١) حول الفحص النقدي لقراءة بيتر توماس لمفهوم جرامشي عن الأيديولوجيا، انظر Rehmann 2013c.

(2) Thomas 2009a, pp. 277–8, 291–2, 298, 377.

(3) Cf. Gramsci 1975, Q10.I, §10 (Gramsci 1995, pp. 351–4) and Gramsci 1975, Q10.II, §31i (Gramsci 1995, pp. 383–9).

(4) Gramsci 1975, Q10.II, §41.I.

(5) Cf. Gramsci 1975, Q6, §65, §88; Gramsci 1975, Q7, §33; Gramsci 1971, p. 263.

إن إعطاء الباحثين الأولوية لمفهوم محايد عن الأيديولوجيا في تفسيرهم لفكر جرامشي هو وحيد الجانب، لأنه ينزع إلى تجاهل استخدام جرامشي النقدي للمفهوم، في سياق تعريفه لفلسفة الممارسة، ونقده للحس الشائع، وحديثه عن الثورة السلبية والنزعة النقابية. والقراءة الاختزالية لجرامشي تعمل على تسطيح فكره وتلغي بذلك كل ما يميزه عن "الماركسية الرسمية" للدولية الثانية، و"الماركسية – اللينينية" للدولية الثالثة، واللتين عملتا على صياغة مفهوم محايد للأيديولوجيا، وبذلك ألغتا المقاربة النقدية لماركس وإنجلز. وكما رأينا، فقد كان مفهوم لابريولا عن "نفي الأيديولوجيا" هو أحد الاستثناءات النادرة. وما يثير الاهتمام والدهشة هو أن جرامشي لم يتخل بالكامل عن مفهوم ماركس وإنجلز النقدي عن الأيديولوجيا. وإذا قاومنا إغراء معالجة استخدامات جرامشي المتناقضة لمفهوم الأيديولوجيا وأردنا الاحتفاظ بشيء من التمييز والفصل بين هذه الاستخدامات(١)، قلنا: إن هذه الاستخدامات تمثل قوة نظرية معينة: فهي تشير إلى أن جرامشي حاول أن يقوم بما يلي في وقت واحد: فهم الطابع المادي للظاهرة الأيديولوجية، قبل ألتوسير بكثير – أي وجودها في أجهزة وممارسات، وفاعليتها – وعلى الجانب الآخر، المحافظة على فكرة أن فلسفة الممارسة عليها أن تعمل بوصفها نقدًا أيديولوجيا دائماً، حتى للأيديولوجيا التي يعتنقها المرء. إن كل مشروع سياسي ماركسي عليه أن يتعامل مع التناقض التالي:

١ – عليه التدخل في صميم عمل الأشكال الأيديولوجية للمجتمع البورجوازي ومن ثم يتأثر بتدخله هذا حتى يصير هو نفسه أيديولوجيا، ولذلك.

٢ – فهو يحتاج إلى فلسفة نقدية – أيديولوجية في الممارسة، تساعده في التفكير فيما يفعل، وتمده بنظرة تاريخية أوسع عما يمكن أن يتورط فيه من فكر أيديولوجي خاص به. أما التعتيم على هذا التناقض أو تجاهله فلن يؤدي إلا إلى جدل سلبي ينتج انشقاقات وهزائم لا نهاية لها.

---

(١) انظر تحذيرات جوزيف بوتيجيج من قراءة تحاول الجمع والتوليف بين نواحي منهج جرامشي المفتوح والمتبعثر عن قصد: (Buttigieg 1992, pp. 26, 63–4; Buttigieg 2006, pp. 38, 41).

وبدلاً من أن نواجه بين نظرية جرامشي في الهيمنة وتراث النقد الأيديولوجي، فسوف يكون من المثمر أن ننظر إلى كلا المقاربتين على أنهما متكاملتان ويمكن ترجمة إحداهما إلى الأخرى، لكن دون أن يتطابقا بالكامل. وكما اقترحت في المقدمة، فإن نظرية نقدية في الأيديولوجيا أمامها مهمة تفسير الخضوع الطوعي للبناءات المغتربة للسيطرة، ولما يقابلها من الشروط المقيَّدة للممارسة. ويتفق هذا مع ما وصفه جرامشي (في سياق نظرية هيجل في الاتحادات المدنية) على أنه "حكم برضا المحكومين"، تتولاه دولة تطلب التوافق وتلقنه في صالح طبقة حاكمة[1]. وإنتاج مثل هذا الحكم برضا المحكومين وما ينتج عنه من استقرار النظام الطبقي السائد هو ما يحاول فهمه مفهوم الأيديولوجيا ومفهوم الهيمنة معاً. لكن في حين يشدد مفهوم الأيديولوجيا على جانب الخضوع الطوعي للدولة المندمجة للمجتمع البورجوازي، فإن مفهوم الهيمنة يشير إلى جانب الفاعلية التوافقية. واختلاف آخر هو أن جرامشي استبدل بالمفهوم الماركسي عن الاغتراب alienation مفهومًا آخر عن "التبعية" subalternity. وسوف يكون من الشيق مناقشة نقاط القوة والضعف في هذه الخطابات النظرية.

من منظور تحرر الطبقات التابعة، فإن مفهومي الاغتراب والتبعية ينفصلان عن بعضهما تماماً؛ لأن قوة أيديولوجيا الكتلة الحاكمة تواجه أي تطور لهيمنة من أسفل، وفي الغالب تمنع تكونها. وهذا هو المنظور الأيديولوجي – النقدي الذي حلل منه جرامشي أثر الدين الكاثوليكي على الحس الشائع وظاهرة النزعة النقابية والثورة السلبية (انظر أعلاه فقرة ٤,٥ و٦,٥). وما هو "أيديولوجي" هو تلك الآليات التي تبقي الطبقات الشعبية خاضعة "لهيمنات غريبة"[2]، وهو خضوع يسد التحول من التبعية إلى مستوى أخلاقي – سياسي تحرري. هذه التشكيلة من "الهيمنة السلبية التابعة" تحدد شروط إمكان ثورة سلبية، والتي تعني كذلك أن كل قوة معارضة تحاول التغلب على تبعيتها تتكسر أيضًا أمام "الهيمنة الغريبة"[3].

(1) Gramsci 1996, p. 153; Gramsci 1975, Q1, §47, p. 56.

(2) Gramsci 2007, p. 30; Gramsci 1975, Q6, §38, p. 713.

(3) Cf. W.F. Haug 2004, pp. 14, 21.

ومن الواضح الآن أن نظرية جرامشي في الهيمنة لا تعوق تشكيل نظرية أيديولوجية نقدية، بل إنها تسمح لها بأن تتغلب على تركيزها التقليدي على "الوعي الزائف"، وتحرر نفسها من التوجهات الشمولية. فوفقًا لجرامشي، "إن نقد الأيديولوجيات، في فلسفة الممارسة، يستهدف المجموع الكلي للبناءات الفوقية"[(١)]. وهو يهدف التدخل في هذه البناءات بفاعلية، وذلك لإحداث "عملية خلخلة وتغيير في الوزن النسبي لها": "ما كان في السابق ثانويًا وتابعًا، أو حتى هامشياً، يصير الآن... نواة مركب أيديولوجي ونظري جديد. وتتحلل الإرادة الكلية القديمة إلى عناصرها المتناقضة"[(٢)]. وقد طور ستيوارت هول هذه الأفكار في إطار نظرية في الخطاب، وعبر عنها بكونها عملية من هدم وبناء التشكيلات الأيديولوجية[(٣)]. وبذلك يكون النقد الأيديولوجي فاعلاً باعتباره "خطابًا هادماً" لا يكتفي بكشف أقنعة الكتلة الأيديولوجية للخصم من الخارج، بل يتدخل فيها ليفككها، ويعيد تشكيلها ويبني من عناصرها الفاعلة نظامًا جديدًا[(٤)].

وفي مواجهته للفلسفات المثالية، اقترح جرامشي، ومارس كذلك، منهجًا يمكنني أن أعتبره منهجًا في الترجمة الجدلية: "إن المادية التاريخية في نظريتها في البناءات الفوقية، "تطرح بلغة واقعية وتاريخانية ما عبرت عنه الفلسفة التقليدية في شكل تأملي"[(٥)]. وقد برهن على هذا المنهج بمثال الفلسفات "الذاتية": بدلاً من السخرية من تصور ذاتي انطلاقًا من نزعة مادية موضوعانية ساذجة، يجب على المرء أن يوضح أولاً مميزات هذا التصور الذاتي، أي فائدتها في نقد النزعة الترانسندنتالية و"الميتافيزيقا الساذجة للحس الشائع والمادية الفلسفية"، وثانياً، البرهنة على أنها يمكن أن "تجد حقيقتها وتفسيرها التاريخاني"، لا في شكلها

---

(1) Gramsci 1995, p. 396; Gramsci 1975, Q10.II, §41.XII, p. 1320.

(2) Gramsci 1971, p. 195; Gramsci 1975, Q8, §195, p. 1058.

(3) Cf. Hall 1988, p. 56.

(4) Cf. Laclau 1981; evaluated in PIT 2007, p. 57; PIT 1980, p. 37.

(5) Gramsci 1971, p. 442; Gramsci 1975, Q11, §17, p. 1413

التأملي، بل فقط "في مفهوم البناءات الفوقية"(١). ولا يتم رفض ما يطلق عليه "الروح" في الفلسفات المثالية، بل بالأحرى يتم ترجمته إلى خطاب آخر: إن هذا المفهوم ليس نقطة بداية بل نقطة وصول، إنها تشكيلة البناءات الفوقية المتجهة نحو توحيد عيني موضوعي وكلي"(٢).

لكن تظل هناك فجوة مهمة في دمج جرامشي للنقد الأيديولوجي مع نظرية الهيمنة، وهو غياب نقد ماركس للصنمية. إن عدم اهتمام جرامشي بهذا النقد مثير للدهشة، لأن "أشكال الفكر الموضوعية" الناشئة من صنمية السلع والأجور ورأس المال، تشكل بعدًا مهمًا من الحس الشائع، ذا دلالة بالنظر إلى فهم التركيب المتناقض لهذا الحس الشائع. وللتغلب على هذا النقص في تحليلات جرامشي، فمن الممكن المزج بين مقاربة جرامشي ومقاربة هنري لوفيفر(*) Henri Lefebvre في كتابه "نقد الحياة اليومية" Critique of Everyday Life، والذي بدأ من تحليل ماركس للاغتراب والصنمية(٣).

---

(1) Gramsci 1971, pp. 441, 444; Gramsci 1975, Q11, §17, pp. 1412, 1415.

(2) Gramsci 1971, pp. 445–6; Gramsci 1975, Q11, §17, p. 1416.

(*) (١٩٠١ – ١٩٩١) فيلسوف وعالم اجتماع ماركسي فرنسي، طبق النقد الماركسي على مظاهر الاستهلاك والثقافة والفن في الحياة اليومية، وعمل على تبسيط الفكر الماركسي في مجموعة من المؤلفات التي قدمت الماركسية كنظرية سوسيولوجية وكمنهج تحليل سوسيولوجي.

(3) Cf. Lefebvre 2008.

الفصل السادس

لويس ألتوسير: أجهزة الدولة الأيديولوجية والإخضاع

١,٦ - العلاقة مع جرامشي

من الواضح لنا أن ألتوسير قد أسس نظريته في الأيديولوجيا على جوانب جوهرية من تحليلات جرامشي للمجتمع المدني وأجهزة الهيمنة[١]. وكما أشار ألتوسير نفسه، فإن تمييزه بين أجهزة الدولة القمعية وأجهزة الدولة الأيديولوجية يستند على نموذج جرامشي في التمييز بين "المجتمع السياسي" و"المجتمع المدني"، أي الإرغام والهيمنة[٢]. وتعيد أجهزة الدولة الأيديولوجية إنتاج علاقات الإنتاج تحت حماية أجهزة الدولة القمعية[٣]. حتى إن معالجة ألتوسير للأجهزة الأيديولوجية باعتبارها أجهزة دولة لن يكون مفهومًا إلا على أساس توسيع جرامشي للمفهوم التقليدي عن الدولة إلى مفهومه عن "الدولة المندمجة" integral state. إن كلا من الدولة المندمجة عند جرامشي وأجهزة الدولة الأيديولوجية عند ألتوسير تشمل تلك المؤسسات والمنظمات التي يُنظر إليه عادة على أنها "خاصة"، ولهذا السبب يشير ألتوسير إلى جرامشي عندما يعلن أن التمييز بين المؤسسات العامة والخاصة هو

---

(١) أستشهد بالترجمة التالية لعمل ألتوسير الأساسي "الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية" Althusser 2001b. والصفحات التي سأذكرها تشير إلى الترجمة الإنجليزية المنشورة في Lenin and Philosophy (Althusser 2001) والأصل الفرنسي المنشور في Sur la reproduction (Althusser 1995).

(2) Althusser 2001, p. 95, n. 7; Althusser 1995, p. 281, n. 133.

(3) Althusser 2001, p. 101; Althusser 1995, p. 287.

تمييز ثانوي؛ لأن ما يهم هو "كيف تعمل"[1] (هـذه المؤسـسات ولأي غـرض). إن "تعددية" أجهزة الدولة الأيديولوجية التي شدد عليها ألتوسـير تفتـرض عمليـة إدخال التعددية في "البناءات الفوقية" والتي تحدث عنها جرامـشي (فـي مواجهـة الاستخدام المعتاد في عصر جرامشي لكلمة "بناء فوقي" بالمفرد). وفكرة ألتوسـير القائلة: إن مقاومة الفئات الخاضعة يمكن أن تلقى آذانًا صاغية من أجهـزة الدولـة الأيديولوجية باستغلال ما فيها من تناقضات، أو عـن طريـق احـتلال "مواقـع صراعية"[2]، يستعير ضمنيًا أفكار جرامشي عن "حرب المواضع". إلا أنـه "مـن الواضح أن ألتوسير لم يأت لإبراز فضل جرامشي، بل لإهالة التـراب عليـه"[3]. وهذا ما يمكن أن نراه واضحًا من تلميح ألتوسير القائل: إن أفكار جرامشي لم تكن سوى حدوس غير نسقية وملاحظات مبعثرة[4]، مما يعني ضمنيًا أنه فقط الآن مـع ألتوسير يمكن لهذه الملاحظات المبعثرة أن توضع في صـورة نـسقية منـضبطة في شكل نظرية في الأيديولوجيا. وقد رأينا كيف أن ألتوسير انتقد جرامشي بـسبب نزعة تاريخية لديه، يمكن أن تزيل الفرق بين الأيديولوجيا والعلم (انظر أعلاه فقرة ٢,٥). وبالإضافة إلى ذلك فهو يقر بأن جرامشي يتعامل مـع الأسـاس المـادي للأيديولوجيات بطريقة "آلية واقتصادوية"[5]. وتصل انتقادات ألتوسير إلى ذروتهـا عندما يذهب إلى أن مادية جرامشي التاريخانية والإنسانوية "تتراجع إلى المفهـوم الأيديولوجي عن التاريخ" حتى إنها تعيـد إنتـاج "المبـادئ النظريـة الأساسـية للاشتراكية الدولية الثانية ونزعتها الاقتصادوية والآلية فـي تفـسير التـاريخ"[6]. وبالنظر إلى صراع جرامشي المستمر مع الدولية الاشـتراكية الثانيـة والثالثـة،

---

(1) Althusser 2001, p. 97; Althusser 1995, pp. 283–4.

(2) Althusser 2001, p. 99; Althusser 1995, p. 284.

(3) Thomas 2009a, p. 2.

(4) Althusser 2001, p. 95, n. 7; Althusser 1995, p. 281, n. 133

(5) Althusser 1994, p. 499.

(6) Althusser and Balibar 2009, p. 153.

فإن انتقادات ألتوسير له لا تستقيم. إن موقف ألتوسير من جرامشي يتصف بكونه يجمع بين الاستفادة من إنجازاته ومحاولات النزاع معه والتي تحبسه داخل ركن ضيق يُمكِّن ألتوسير من اتخاذ مسافة منه. وتتفق هذه الاستراتيجية مع توجه عام عند ألتوسير، إذ يعامل أشخاصًا متنوعين للغاية من الماركسية الغربية ويحكم عليهم بالوقوع في التاريخانية، مثل لوكاتش، وكارل كورش وجرامشي، وسارتر وجولدمان، وديلا فولبا وكوليتي، وهي : "تاريخانية مستقاة من هيجل، ومعاد صياغتها عن طريق فويرباخ وماركس الشاب"، وهو تبسيط مخل بكل أفكار هؤلاء حسب إليوت: "إن نظرة ألتوسير البانورامية للمشهد المعاصر تنطوي على تماثل قوي مع النزعة الكليانية التي كان يلوم عليها الممثلين الأبرز لماركسية أوروبا الغربية"(١).

وإذا تركنا جانبًا مبالغات ألتوسير الخطابية، التي حددها التنافس مع أقرانه في سوق الأفكار، والذي فرض على كل مفكر أن يقيم تمييزات وفروقًا حادة بينه وبين غيره، فأعتقد أن الفروق النظرية الأساسية يمكن أن تكون كالآتي: بينما كان جرامشي مهتمًا بصفة أساسية بإمكان تطوير الطبقات الخاضعة لقدرات في الهيمنة لاحتلال فراغات البناءات الفوقية، فقد كان انتباه ألتوسير موجهًا نحو الطرق التي تستطيع بها أجهزة الدولة الأيديولوجية تحقيق الإخضاع في ظل الدولة البورجوازية. وقد برر ذلك بتوضيحه لأولوية الصراع الطبقي البورجوازي في مقابل الحركات العمالية وعلاقات القوة اللامتساوية التي يتضمنها هذا الصراع(٢). إن الهيمنة تتفتح وتزدهر على الرغم من أصولها الطوعية في أشكال مندمجة مع الأشكال الأيديولوجية السائدة(*). أما الجديد الذي لا يظهر عند جرامشي فهو مفهوما الذات والخضوع الطوعي assujettissement، والتي طورها ألتوسير معتمداً

(1) Elliot 2009, p. 30.

(2) Althusser 1995, p. 266.

(*) يقصد المؤلف أن هيمنة الطبقات الخاضعة، وعلى الرغم من أنها تنشأ إراديًا عن هذه الطبقات، إلا أنها تتحول إلى أشكال أيديولوجية بورجوازية ومندمجة تمامًا فيها.

على نظرية جاك لاكان في التحليل النفسي. فقد مكنته المقولات التحلـي- نفسية من فهم الأيديولوجيا على أنها علاقة لاواعية "معيشة"، وتصوير الطابع الـديناميي والفاعل للإخضاع الأيديولوجي. لكن في الوقت نفسه فإن دمـج التحليـل النفسي اللاكاني عرّض نظرية ألتوسير في الأيديولوجيا للتوتر القائم دائمًا بـين المفهـوم التاريخي عن أجهزة الدولة الأيديولوجية ومفهوم لاتاريخي عن "الأيـديولوجيا بعامـة" – وهو تناقض أدى إلى انقسامات في فهم نظريته وأسفر فـي النهايـة عـن تفكـك مدرسة ألتوسير.

٢,٦ – نظرية أجهزة الدولة الأيديولوجية

إن نقطة الانطلاق المنهجيـة فـي مقـال "الأيـديولوجيا وأجهـزة الدولـة الأيديولوجية" المنشورة سنة ١٩٧٠، هي السؤال المتعلق بإعـادة إنتـاج علاقـات الإنتاج reproduction of the relations of production[١]، أي كيفية إعادة إنتاج قوة العمل باعتبارها سلعة من جهة، وعلاقات الإنتاج من جهة أخرى. وكان ألتوسـير مهتمًا على وجه الخصوص بالنقطة التي يتقاطع فيها الجانبان: إن إعادة إنتاج قـوة العمل لا تسير وحسب وفق الأجور، بل كذلك بطريقة كيفية، والتي تُنـتَج خـارج جهاز الإنتاج، أي في النظام التعليمي، وتتضمن قواعد للسلوك القـويم، و"قواعـد احترام التقسيم الاجتماعي – التقني للعمل"، و"قواعد النظام الذي أرسـته الهيمنـة الطبقية" – وهي باختصار، قواعد لإخضاع الناس للأيديولوجيا الحاكمة[٢].

وعلى هذا الأساس، نظر ألتوسير إلى النظام التعليمي العام والخاص على أنه هو جهاز الدولة الأيديولوجي المهيمن. وعلاوة على النظام التعليمي، تتضمن قائمة الأجهزة الأيديولوجية الأخرى، جهاز الدولة الديني (الكنـائس والطوائـف الدينيـة ومختلف أنواع الاتحادات الدينية)، ومؤسسة الأسرة، والنظام القضائي الذي ينتمـي

(1) Althusser 2001, p. 85; Althusser 1995, p. 269.

(2) Althusser 2001, pp. 88–9; Althusser 1995, pp. 273–4.

للجهاز السياسي والجهاز القمعي للدولة معًا، وجهاز الدولة الأيديولوجي السياسي، والذي يضم كل الأحزاب السياسية، بصرف النظر عن توجهاتها السياسية، بما فيها الأحزاب اليسارية أو الشيوعية المعارضة، والنظام النقابي، والذي يضم كلا من اتحادات العاملين ونقابات العمال، وأجهزة الاتصال والإعلام (التليفزيون والراديو والصحافة) والثقافة[1]. والذي جعل ألتوسير يضع النظام التعليمي على رأس أجهزة الدولة الأيديولوجية ويلحق به الدور الأكثر تأثيرًا، هو أنه نظام يتمكن من وضع يده على كل أطفال البلاد، لمدة ثمان ساعات يوميًا لخمسة أو ستة أيام في الأسبوع"[2]. وفي حين يظهر الجهاز السياسي في الواجهة، إلا أن النظام التعليمي يؤدي الدور الميهمن باعتباره منسقًا بين كل الأجهزة الأيديولوجية الأخرى، "على الرغم من أن أحدًا لا ينتبه إلى صوته، فهو صامت للغاية"[3]. وقد أخذت المدرسة دور الريادة من الكنيسة، التي كانت هي جهاز الدولة الأيديولوجي طيلة العصور الوسطى، وكانت متولية الوظائف التعليمية والثقافية ومارست هيمنتها من خلال الدور الأيديولوجي للأسرة: "إن الثنائي "المدرسة – الأسرة" قد حلا محل الثنائي الكنيسة – الأسرة"[4]. وألتوسير على وعي بأن أجهزة الدولة القمعية تنتج آثارًا أيديولوجية هي الأخرى، وأن القمع دائمًا ما يؤدي دورًا في أجهزة الدولة الأيديولوجية، لكنه يرى خصوصية أجهزة الدولة الأيديولوجية في أنها تضمن خضوعًا طوعيًا من الذين تتوجه إليهم. وعلى العكس من أجهزة الدولة القمعية، فإن التأثير المهيمن لأجهزة الدولة الأيديولوجية لا يأتي من تركزها أو من أوامر تصدرها، بل بالأحرى من خلال "الأيديولوجيا الحاكمة"، و"التي تضمن انسجامًا بين أجهزة الدولة القمعية والأيديولوجية"[5].

(1) Althusser 2001, p. 96; Althusser 1995, p. 282.

(2) Althusser 2001, p. 105; Althusser 1995, p. 291.

(3) Althusser 2001, pp. 103–4; Althusser 1995, pp. 289–90.

(4) Althusser 2001, p. 104; Althusser 1995, p. 290.

(5) Althusser 2001, p. 101; Althusser 1995, p. 287.

في كتابه "من أجل ماركس" For Marx، انتقد ألتوسير النزعة الهيجلية الكليانية التي "تنتفي فيها كل الاختلافات بمجرد ما أن تظهر"، أو "توضع لمجرد أن تُنفى"؛ لأنها (حسب المنطق الهيجلي) ليست سوى لحظات في رحلة مبدأ كلياني داخلي بسيط[١]. وفي مقابل "هذه الوحدة البسيطة الكليانية"، وضع ألتوسير نظرية في الوحدة البنيوية ذات طابع ماركسي تصف المجتمع باعتباره كُلا مركبًا[٢]، حيث لا يكون البناء الفوقي مجرد انعكاس نقي ومجرد للبنية التحتية، بل يكون هو شرط وجود هذه البنية"؛ لأن الإنتاج بدون مجتمع، أي بدون علاقات اجتماعية، لا يوجد في أي مكان"[٣]. ومن ثم فقد واجه الحتمية بمفهومه عن "التعين المتراكم"[*] Overdetermination، والذي لا يكون فيه كل تناقض وحيد الجانب، بل "يعكس في ذاته وبجوهره علاقته بالكل المركب اللامتكافئ": ويصير هذا الكل الاجتماعي محددًا بطريقة بنيوية مركبة لكنها غير متكافئة، أي يصير متعينًا بتراكم الأسباب[٤]. وفي كتابه المشترك "قراءة رأس المال" Reading Capital، دعم ألتوسير نقده لمفهوم الكل عند هيجل بنقد "لنموذج الزمان المتصل المتجانس" باعتباره حكمًا أيديولوجيًا مسبقًا، وحاجج بأن لكل مستوى اجتماعي زمنيته النسبية الخاصة به (على سبيل المثال، قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والبناء الفوقي السياسي، والفلسفة، والإنتاج الفني، والتشكيلات العلمية)[٥]. والملاحظ أن هذا المفهوم عن زمان غير خطي ومركب يتشابه للغاية مع أفكار إرنست بلوخ عن

---

(1) Althusser 1979, pp. 203–4.

(2) Althusser 1979, pp. 202–3.

(3) Althusser 1979, p. 205.

(*) التعين المتراكم هو مصطلح يشير إلى تضافر وتراكم أسباب كثيرة لإنتاج نفس الظاهرة، مما يعني أن تفسير الظاهرة بسبب واحد ليس صحيحاً. اشتهر ألتوسير بهذا المصطلح لكن سبق أن استخدمه سمير أمين في دراساته الأولى عن التطور اللامتكافئ للنظام الرأسمالي العالمي.

(4) Althusser 1979, p. 209.

(5) Althusser and Balibar 2009, pp. 17, 110 et sqq.

تناقضات "اللامعاصرة" non-contemporaneity، على الرغم من أن هذين المفكرين يفصلهما اختلاف الثقافات الوطنية وطرق استقبال أفكارهما.

وقد أدخل ألتوسير هذه الأفكار في نظريته في الأيديولوجيا. إذ ذهب إلى أن أجهزة الدولة الأيديولوجية تتنوع حسب الخصوصيات القطاعية لكل جهاز منها؛ وهي كذلك تختلف حسب علاقات القوة السائدة في كل واحدة منها، وأخيرًا بالنظر إلى فاعلية الدمج الأيديولوجي لكل منها. وبدلاً من أن تكون هذه الأجهزة مجرد تعبير عن اقتصاد قائم، فإن للأيديولوجيات "وجودها المادي" الخاص بها، وبالتالي لها الزمانية الخاصة بها. إن الأفراد يتحركون بنظام ينقلهم من جهاز معين إلى شعائر مادية، إلى ممارسات يومية، وعندئذ تُحدث الآثار الأيديولوجية: "إن الأفراد يوجدون في جهاز أيديولوجي مادي، يفرض ممارسات مادية محكومة بشعائر مادية، وهي ممارسات توجد في الأفعال المادية لذات تفعل في كل وعي طبقًا لمعتقدات هذه الذات"(١). ويصور ألتوسير هذا التعين من الخارج إلى الداخل بمقولة من باسكال، تقلب على نحو فاضح الانطباع المعتاد: "اركع وحرك شفتيك بالصلاة، وسوف تؤمن"(٢). وفي حين يتخيل المؤمنون أن إيمانهم يأتي من داخلهم، فإنهم في الحقيقة يتحركون بنظام أيديولوجي معقد. إذا كان ديستوت دي تراسي قد فهم الأيديولوجيا في البداية على أنها تحليل "للأفكار"، فإن هذه "الأفكار" يعاد تفسيرها الآن على أنها عناصر أصيلة من الممارسات والشعائر الأيديولوجية: "إن ما اختفى (من التعريف القديم للأيديولوجيا) هو مصطلح الأفكار، وما ظل "باقيًا من معناها القديم" هو مصطلحات: الذات، الوعي، الاعتقاد، الأفعال. أما حقيقتها فهي أنها: ممارسات، وشعائر، وأجهزة أيديولوجية"(٣).

---

(1) Althusser 2001, p. 115; Althusser 1995, p. 302.

(2) Althusser 2001, p. 114; Althusser 1995, p. 301.

لكن ليس هذا استشهادًا حرفيًا من باسكال، والذي لم يعمل في كتابه الأفكار Pensées, Aph. 469 [90] على استخراج الإيمان الداخلي من الممارسات الخارجية ببساطة، بل بالأحرى تأمل في كيفية الربط بين الشعار الداخلية ودواخل الإيمان والتوجهات (Pascal 1954, p. 1219).

(3) Althusser 2001, p. 115; Althusser 1995, pp. 301–2.

٣,٦ – جدل حول "الوظيفية"

كانت نظرية ألتوسير في "إعادة الإنتاج"[١] دائمًا ما تنتقد على أنها "وظيفية" functionalism، أي النظرة الفوقية التي تتجاهل التناقضات والصراعات الفعلية في المؤسسات الاجتماعية، من أجل اعتبار وظيفتها في تثبيت السيطرة، بحيث تبدو دلالتها وكأنها تقع خارج ذاتها[٢]. أما مشروع نقد الأيديولوجيا Projekt Ideologietheorie (PIT) قد توصل إلى نقد آخر، فحواه أن النظر إلى كل المؤسسات الاجتماعية من المدرسة إلى النقابة العمالية على أنها أجهزة أيديولوجية "للدولة"، يتغافل عن الطبيعة الجوهرية للظاهرة الأيديولوجية (وهي استقلالها النسبي عن الدولة)، وينزل بالتفكير في هذه الظاهرة إلى "تثبيتها في حالة إستاتيكية، بعكس طبيعتها المتحركة والمتغيرة على الدوام"[٣]. وبالنسبة لبيير بورديو، فإن مفهوم "الجهاز" apparatus (عند ألتوسير) يشير إلى مجرد "حالة مرضية تصيب الحقول fields (أو الأجهزة)"، وبذلك يقبل هذا المفهوم منطق الخصم بطريقة تشاؤمية، لأنه يتجاهل حقيقة أن هؤلاء الذين يسيطرون "في مجال معين... يجب عليهم دائمًا النزاع مع المقاومة والمطالبات والصراعات التي... يقوم بها المُسيطَر عليهم"[٤]. ويتمثل انتقاد آخر يقدمه بورديو لمفهوم "أجهزة الدولة الأيديولوجية" عند ألتوسير، في أنه "لا ينتبه إلى الاقتصاد الخاص لمؤسسات الإنتاج الثقافي"، وطابعها الخاص باعتبارها صناعة ثقافة، والمصالح المادية والرمزية للفاعلين فيها[٥].

---

(1) Althusser 2001, p. 85; Althusser 1995, p. 270.

(2) Hirst 1979, pp. 68 et sqq.; Hall 1983, p. 63; Hall 1988, p. 48; Eagleton 1991, pp. 147–8.

(3) W.F. Haug 1987a, p. 63; PIT 1979, p. 182.

(4) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 102.

(5) Bourdieu 1991, p. 260, n. 24.

وقد ذهب نيكوس بولانتزاس في كتابه "الفاشية والديكتاتورية" Fascism and Dictatorship إلى أن ألتوسير قد نظَّر لسيطرة "الأيديولوجيا الحاكمة" بطريقة مجردة وشكلية، لم تأخذ في اعتبارها الصراع الطبقي، وتجاهلت التناقضات بين أجهزة الدولة القمعية وأجهزة الدولة الأيديولوجية، وكذلك التناقضات بين الفاعلين داخل الأجهزة الأخيرة[1]. إن الأجهزة الأيديولوجية حسب بولانتزاس، وبدلاً من أن تجعل الأيديولوجيا السائدة تقوم بعملها ببساطة، فهي كثيرًا ما تتحول إلى ملاذ أو غنيمة لطبقات وشرائح غير مهيمنة، يمكنها أن تكون في وضع صراعي أفضل مع الطبقة المهيمنة: وبذلك يمكن أن تكون أجهزة الدولة الأيديولوجية "الحصن الأخير لقوة طبقية في طريقها للزوال، مثلما كانت الكنيسة بالنسبة للنبلاء العقاريين، أو خط الهجوم الأول، مثلما كانت المدرسة والنشر بالنسبة للبورجوازية قبل الثورة الفرنسية"[2]. وفي "القوة السياسية والطبقات الاجتماعية" انتقد بولانتزاس التمييز بين أجهزة الدولة القمعية وأجهزة الدولة الأيديولوجية باعتباره عامًا للغاية: فهذا التمييز يقيد كل جهاز بوظائف معينة، ومن ثم لا ينتبه إلى أن حقيقة أن عددًا من الأجهزة "يمكنه أن ينتقل من حيز إلى آخر، ويتخذ وظائف جديدة، إما بجانب الأقدم أو بدلاً منها" – على سبيل المثال، عندما تتحول المؤسسة العسكرية إلى جهاز أيديولوجي تنظيمي مركزي، وتعمل باعتبارها الحزب السياسي للبورجوازية[3]. كما أن الاعتقاد في وجود تناقض بين القمع والأيديولوجيا يغيب عنه "دور الدولة الخاص في تأسيس قوى الإنتاج". وبذلك تصير نظرية ألتوسير غير قادرة على فهم امتدادات القوة المسيطرة داخل الطبقات المسيطر عليها: الدولة فاعلة في المجال الاقتصادي نفسه (ولا يقتصر دورها على كونها مجرد بناء فوقي)، وهي تنتج "القوام المادي" للإجماع الذي يربط الشرائح التابعة بنظام

---

(1) Poulantzas 1974, pp. 306–7.

(2) Poulantzas 1974, p. 308.

(3) Poulantzas 1978, p. 33.

السيطرة[١]؛ وعلاوة على ذلك فالدولة تضع بين يدي الحكام تقنيات وإستراتيجيات للمعرفة، والمدمجة في الأيديولوجيا بالطبع، لكنها في الوقت نفسه تتجاوزها[٢]؛ وأخيرًا فإن الدولة ترسي الإطار المادي الذي يعمل على تفتيت المجتمع وتقسيمه[٣]. وحتى هذه النقطة تبدو نظرية بولانتزاس أنها مستوحاة من فكرة المتصل الواحد الذي يجمع التكوين الطبقي والدولة وتقسيم العمل، ذلك المتصل الذي تم تطويره في كتاب "الأيديولوجيا الألمانية": "إن الأمر من ثم ليس مجرد سؤال عن الأيديولوجيا التي يؤسسها وينظمها ويشكلها المثقفون العضويون للبورجوازية - والتي هي دائمًا أيديولوجيا من النوع الثانوي - بقدر ما هو الأشكال الأولية والتلقائية للأيديولوجيا والتي تنبع من التقسيم الاجتماعي للعمل، وتتجسد مباشرة في أجهزة الدولة وممارسات القوة"[٤].

ولأن ألتوسير نفسه كان على وعي بالطابع المجرد والعام لتعريفاته[٥]، فيمكن للمرء أن يحاجج بأن الكثير من الاعتراضات السابقة عليه يمكن إدماجها داخل نظريته. لكن السؤال الأساسي الذي لن يستطيع الإطار النظري الألتوسيري الإجابة عنه هو كيف نفسر المقاومة والصراع إذا كان البشر في هذا الإطار محبوسين داخل سجون الممارسات والشعائر الأيديولوجية التي تعمل على تشكيل ذواتهم أيضاً. واستجابة للنقد الموجه لنظريته باعتبارها وظيفية، شدد ألتوسير على أولوية الصراع الطبقي وأشار إلى أن كلا من أيديولوجيا الطبقات المسيطرة والطبقات المسيطر عليها قد نشأتا معًا خارج أجهزة الدولة الأيديولوجية[٦]. وفي مقالة

---

(1) Poulantzas 1978, pp. 30–1.

(2) Poulantzas 1978, p. 32.

(3) Poulantzas 1978, p. 64.

(4) Poulantzas 1978, p. 66.

(5) Althusser 2001, pp. 124–5; Althusser 1995, pp. 312–13.

(6) Althusser 2001, p. 126; Althusser 1995, pp. 313–14.

"ملاحظات على أجهزة الدولة الأيديولوجية" (١٩٧٦) أدخل مفهوم "الأيديولوجيا البروليتارية" والمشكَّلة في ظل هيمنة (وفي صدام مع) الصراع الطبقي البورجوازي، وهي أيديولوجيا تستدعي الأفراد باعتبارهم ذواتًا مناضلة – وهي أيديولوجيا من نوع فريد، لأنها تعمل باعتبارها دمجًا للحركة العمالية والنظرية الماركسية، محتوية بذلك على معرفة موضوعية connaissances objectives (أتتها من الدراسة الماركسية للاقتصاد الرأسمالي) و"خبرات مستنيرة" [1] من كفاحها العملي.

وهذا ما يبرز أمامنا مشكلة، وهي اختزال كل التناقضات والصراعات إلى "صراع طبقي"، وهو ما يمنع مدرسة ألتوسير من الانفتاح على المعالجة النظرية لقضايا المرأة والتمييز العرقي، وعلى صلة هذه القضايا بالسيطرة الطبقية وسيطرة الدولة. وعلى جانب آخر، يظل الإعلان عن أولوية الصراع الطبقي خَطَابيًا طالما لم تكن هناك محاولة لتطوير مفاهيم لبحث الأشكال الأيديولوجية للصراعات الطبقية خارج أجهزة الدولة الأيديولوجية. وعلى الرغم من ذلك فيمكننا الدفاع عن ألتوسير بالقول: إن تشديده على تأثير الدولة في تنظيم المجتمع، والذي تجاهله جرامشي، يعطينا مقاربة واقعية لعلاقات القوة داخل الظاهرة الأيديولوجية. إلا أن هذا البعد قد تمت المبالغة فيه من قبل ألتوسير ومدرسته، بحيث تغيب عن رؤية الباحث المواجهة بين الأيديولوجيا وأشكال الوعي اليومي المتناقضة.

وقد رأينا كيف نظر ألتوسير إلى النقد الماركسي للصنمية على أنه من بقايا "مفهوم إنسانوي عن الاغتراب" ومن رواسب فلسفة الذات التي كان يتبناها ماركس في شبابه وقبل قطيعته مع الإرث الهيجلي (انظر أعلاه الفقرة ٥,٢,٢). وألتوسير بذلك خسر جانبًا مهمًا من النظرية النقدية في الأيديولوجيا، وهو الطريقة التي تكون بها الأيديولوجيات مدعومة بأشكال الفكر الموضوعية لمجتمعات السوق الرأسمالية (مع ما يقابلها من مفاهيم الحرية والعدالة)، وكيف تتصل بهذه الأشكال، وتدعمها

---

(1) Althusser 1995, pp. 263 et sqq.

أكثر وتغيرها وتنظمها. وكان هذا من جراء القرار المنهجي بعدم التمييز بين المواد اللاأيديولوجية أو شبه الأيديولوجية وتنظيمها الأيديولوجي. ومن ثم لم يستطع ألتوسير معالجة الأيديولوجيا خارج نظريته في أجهزة الدولة الأيديولوجية. وقد بدا كما لو أن أجهزة الدولة الأيديولوجية تنتج آثارها وممارساتها "من لاشيء، أي دون صلة معروفة بالممارسات والأشكال الفكرية للذين تخضعهم هذه الأجهزة"(١).

إن انتقادات بولانتزاس (وبالمثل انتقادات "مشروع نظرية الأيديولوجيا") الذاهبة إلى أن ألتوسير لم ينتبه إلى ظاهرة ترحيل الوظائف الأيديولوجية من مجال لآخر(٢)، يشير إلى فرق أساسي بين جرامشي وألتوسير: ففي حين اعتبر جرامشي الأيديولوجيا والهيمنة من جوانب التنشئة الاجتماعية التي تمر عبر كل مظاهر "الدولة المندمجة"، ربط ألتوسير مباشرة بين كل وظيفة أيديولوجية وجهاز دولة معين. وانتقد ستيورات هول ألتوسير بسبب هدم التمييز "بين الدولة والمجتمع المدني"، والذي يؤدي إلى تجاهل المؤسسات الخاصة. هذه المؤسسات الخاصة أدت دورًا هامًا في الإعداد الأيديولوجي لليبرالية الجديدة(٣). ويمكن للمرء أن يعترض بأن الفصل بين المجتمع المدني والدولة لا يتطابق مع نظرية جرامشي في الهيمنة (انظر أعلاه الفقرة ٥,٥)، وأن مفهوم الدولة الذي يكمن تحت نظرية ألتوسير في أجهزة الدولة الأيديولوجية يجب أن يُفهم بالمعنى الواسع الذي قصده جرامشي من "الدولة المندمجة"، والتي تشمل مؤسسات واتحادات خاصة. وعلى الجانب الآخر يمكن للمرء أن يثبت صحة حجة هول بالقول إن تركيز ألتوسير على الأطر المؤسسية الضخمة مثل النظام التعليمي (وارتباطه بالأسرة) كان محددًا بشكل "دولتي" statist فرنسي من الفوردية، ومن ثم تجاهل التأثير المتزايد لمؤسسات التفكير الخاصة Think-tanks لليبرالية الجديدة، مثل جماعة مونت بيلرين العابر

(1) PIT 1979, p. 115.

(2) Poulantzas 1978, p. 33.

(3) Hall 1988, pp. 46 et sqq.

للقارات Mont-Pèlerin-society. وليس من المصادفة أن أكبر الدراسات النقدية لأيديولوجيا الليبرالية الجديدة تشير عادة إلى مقاربة جرامشي الأكثر مرونة وتطويعًا من مفهوم ألتوسير عن أجهزة الدولة الأيديولوجية(١).

٤,٦. "الأيديولوجيا بعامة" وعملية تكوين الذات

إن ألتوسير لم ينقلب فقط على فهم الأيديولوجيا باعتبارها وعيا زائفاً، والذي اعتقد أنه موقف ماركس وإنجلز في "الأيديولوجيا الألمانية" (انظر نقدي لهذا في الفقرة ٤,١,٢)، لكنه كذلك أنكر أن تكون الأيديولوجيا منتمية لمجال الوعي بعامة: فالأيديولوجيا عنده "صلتها ضعيفة للغاية بالوعي"، كما ذهب في كتابه "من أجل ماركس"، وهي "في الأساس لاواعية unconscious"، إن تمثلاتها للواقع الاجتماعي هي "في العادة صور ذهنية وأحيانًا مفاهيم، لكن البناءات الاجتماعية – المادية هي التي تفرض نفسها على الناس مباشرة، لا من خلال وعيهم"(٢). واعتبار الأيديولوجيا بمثابة واقع معيش ومُعتَقَد فيه يتضمن نقد اختزالها إلى مجرد أداة للسيطرة: الأيديولوجيا "لا يمكنها أبدًا أن تكون أداتية خالصة"، لأنه حتى الذي يمكنهم أن يستخدموها "أداتيًا... يكتشفون أنهم وقعوا في حبائلها، حتى في الوقت الذي يستخدمونها فيه ويعتقدون أنهم مسيطرون عليها بالكامل". وقد أفلت من روسو هذا البُعد عندما فسر دوام اللامساواة بحقيقة أن الغني يُقنع الفقير أن يعيش فقره كما لو أنه يعيش حريته: "في الواقع الحقيقي، على البورجوازية أن تقتنع بخرافاتها الخاصة بها قبل أن تقنع الآخرين بها"(٣).

هذا الفهم للأيديولوجيا باعتبارها واقعًا معيشاً قد تم تطويره في مقال "أجهزة الدولة الأيديولوجية" باستخدام مصطلحات تشير إلى الذات: فقد عرّف ألتوسير

---

(1) Walpen 2004, Bieling 2007, and Brand 2007.

(2) Althusser 1979, p. 233.

(3) Althusser 1979, p. 234.

الأيديولوجيا بعامة على أنها تلك القوة التي تشكل الأفراد باعتبارهم ذواتًا. ولمصطلح "الذات" subject معنى مزدوج في الفرنسية كما في الإنجليزية. فهو في جانب، يعني كائنًا خاضعًا لسلطة أعلى منه subjected being، وفي جانب آخر يعني عكس ذلك، أي شخص مستقل مسؤول عن أفعاله، ويحمل ذاتية حرة ومبادرة فردية قصدية. ووفقًا لألتوسير فإن الأيديولوجيا تعمل من خلال الدمج بين هذين المعنيين المتناقضين. فالمرء يخضع لسلطات أعلى، ولقيم أخلاقية عليا، وهو بذلك يعتبر نفسه حرًا ومستقلا، ولا توجهه إلا دوافعه ونواياه الداخلية وقناعاته ومعتقداته: ويتم إخضاع الذات تحت وهم استقلالها[1].

وقد شرح ألتوسير هذا الدمج الناجح للإخضاع والحرية بنموذجه عن "الاستدعاء" interpellation. إذا بحث المرء في معجم فرنسي عن معنى الفعل interpeller، فسوف يجد مقابلات مثل "النداء على شخص كي يأتي، الصياح تجاه شخص، أو إلقاء تحية"، وبالنظر إلى الشرطة، فيمكن للفعل أن يعني "استدعاء شخص لاستجوابه". وقد أعطى ألتوسير مثال تحية شخص في الشارع: "يا أنت". وفي العادة يلتفت الشخص ويرد قائلاً: "نعم، أنا هنا"، لأنه يدرك أنه هو المقصود[2]. وهذه هي بالنسبة لألتوسير الآلية الأساسية للأيديولوجيا: فبالالتفات والرد يدرك الأفراد أنهم المقصودون بالنداء؛ إنهم يعرفون ويقبلون هويتهم، في "الاستدعاء"، وهذا هو ما يحولهم إلى ذوات.

يبدو هذا الشرح تافهًا بعض الشيء. لكن هذا هو بالضبط ما يحاول ألتوسير أن يبرهن عليه (التفاهة). إنه في أكثر ردود أفعالنا هذه، المباشرة للغاية والواضحة بذاتها والتلقائية (أي عندما ينادى علينا نلتفت) يجد الإخضاع الأيديولوجي أساسه الأول. ويصور ألتوسير هذا بمثال من التوراة، وهو القصة الشهيرة عن الشجرة

---

(1) Althusser 2001, p. 116; Althusser 1995, pp. 302–3; Althusser 2001, pp. 122–3; Althusser 1995, pp. 310–11.

(2) Althusser 2001, p. 118; Althusser 1995, p. 305.

المحترقة (خروج ٣)(*). نجد في أعلى الترتيب ذاتًا رأسمالية، وهي الإلـه، سلطة جبارة – "أنا الذي هو أنا" (خروج ٣: ١٤) – وفي القاع نجد موسى، الخائف من العُلَّيقة المشتعلة، والتي لا تحترق. وتبدأ القصة باستدعاء من قِبَل الذات العليا: " فلما رأى الرب أنه مال لينظر ناداه الله من وسط العليقة وقال (موسى موسى) فقال هاأنذا" (خروج ٣: ٤)، أو بشرح ألتوسير: "إنه أنا بالفعل أنا. أنا موسى خادمك، تكلم وسوف أستمع!"(١). وفي التعرف على نفسه أنه هو المنادى عليه باسمه، يعرف موسى أيضًا أنه "ذات، خاضعة لله، ذات من خلال ذات الله، وذات خاضعة لذات الله. والدليل على ذلك أنه يطيعه ويجعل شعبه يطيع وصايا الله"(٢).

ويبدو أن كل ما فعله موسى هو أنه التفت، وعرف نفسه من النداء، وأظهر ذلك في رده. وسوف نناقش تباعًا بعض متضمنات هذه المحدودية في استجابة الذات (انظر فقرة ٧,٦). لكن يجب الانتباه هنا إلى أن الدينامية الأيديولوجية لقصة العليقة المشتعلة في (خروج ٣) هي أعقد بكثير مما يعتقده ألتوسير: ذلك لأن القوة العظمى التاريخية في ذلك العصر والتي كانت مسيطرة على مجال القوة كله لم تكن الله، بل الدولة المصرية المدعمة بأجهزة ضخمة، قمعية وأيديولوجية معاً. وإذا وضع المرء في اعتباره علاقات القوة الحقيقية آنذاك، يتضح أن نداء الله لموسى هو جزء من حركة مقاومة. لقد استدعى الله موسى كي يكون قائد ثورة عبيد تعمل على إخراج العبرانيين من مصر. يمكننا القول: إن الذات الكبيرة "الله" استدعت الذات الصغيرة "موسى" من أعلى، لكنه استدعاه لمقاومة ذات أخرى كبيرة، أي القوى الحاكمة. ويمتلئ التاريخ الفعلي للصراعات الأيديولوجية بمثل هذه العناصر المتناقضة، والتي تشير إلى إضفاء الجدل على نموذج ألتوسير في الاستدعاء.

وإذا ترجمنا هذا المثال التوراتي إلى لغة عصرنا، فيمكننا تخيل خطبة من "رئيسنا"، والذي يخاطبنا باسم "العلي القدير" أو باسم "قيمنا الأمريكية"، أو باسم

(*) المعروفة باسم العُلَّيقة، وهي شجرة شوكية صغيرة تنبت في سيناء.

(1) Althusser 2001, p. 121; Althusser 1995, p. 309.

(2) Ibid.

الطريق الأمريكي العظيم تجاه الحرية. ويمكنه أن يدعونا لمساعدة الأمة والحكومة في "حربها على الإرهاب"، والتي تصاغ عادة على أنها حرب بين الخير والشر. ولا يعتمد تأثير هذه الخطب على ما إذا كان الرئيس يقول "الحقيقة" أو يكذب (فالأمر دائمًا ما يكون بين الاثنين: العمل بأنصاف حقائق، والاستشهاد ببعض الوقائع، والسكوت عن الأخرى، والتغطية على الخلفية الاجتماعية – الاقتصادية، وما إلى ذلك)، بل على الطريقة التي يستدعينا بها باعتبارنا ذواتًا أيديولوجية: باسم أي جوانب وقيم أيديولوجية يتحدث إلينا؟ والنقطة الهامة هنا هي تحليل الأسباب والشروط التي تجعلنا نلتفت ونتعرف على أنفسنا باعتبارنا نحن المقصودين، باعتبارنا أعضاء أمة عظيمة، ومواطنين شجعان يحترمون القانون، ومحاربين من أجل الحرية والعدالة (حتى ولو باسم مارتن لوثر كينج أو حركة الحقوق المدنية). وتحت أي ظروف نستجيب ونقول: "نعم، إنه يكلمنا "نحن"، فهذا هو ما نحن عليه بالفعل" (أو ما نريد أن نكونه).

وقد وصف ألتوسير هذه الآلية الأيديولوجية بأنها "بناء مرآوي" mirror structure: يتم إخضاع الذوات بطريقة يرى بها الأفراد "ذواتهم في الذات الكبيرة (سواء في الحاضر أو المستقبل)" بحيث يعطون "توكيدًا بأن الأمر يخصهم بالفعل"(1). كما يمكن للذوات أن تتعرف على نفسها باعتبارها ذواتًا صغيرة تجد هويتها من الذات الكبيرة. وعن طريق هذا "الاعتراف المتبادل بين الذوات"، يمكن للأفراد كذلك التعرف على الذي لا ينتمي إليهم، مثل البربري أو الأجنبي أو الأسود أو المتدني طبقياً، المقطوع عن الاتجاه الأمريكي العام – أي كل من لا يشارك في "القيم الأمريكية" والإيمان في عظمة أمريكا. وبذلك تعطي النداءات الأيديولوجية "الضمان النهائي بأن كل شيء هو بالفعل كما يتم تقديمه، وأنه طالما تعرفت الذوات على نفسها بالطريقة المفروضة عليهم، فكل شيء على ما يرام". والذوات التي تم خلقها بهذه الطريقة تفعل الآن "من تلقاء نفسها"، أي بالأيديولوجيا، باستثناء بعض الذوات السيئة، "التي تستدعي تدخل بعض أجنحة جهاز الدولة القمعي"(2).

(1) Althusser 2001, p. 122; Althusser 1995, p. 310.

(2) Althusser 2001, p. 123; Althusser 1995, pp. 310–11.

عندما عرَّف ألتوسير الأيديولوجيا بعامة بوظيفتها في تكوين الأفراد في صورة ذوات، فإن هذا يتضمن تتابعًا زمنيًا (إذ يفترض وجود أفراد أولاً، ثم ذوات)، لكن ألتوسير يسائل مثل هذا التتابع الزمني: فهذه الصيغة مختارة من أجل التوضيح التعليمي فقط؛ لأن الواقع يشير إلى أن "الأيديولوجيا قد حولت الأفراد بالفعل إلى ذوات toujours-déjà، واستدعت الأفراد كذوات"[١]. وهو يبرهن على ذلك عن طريق "الطقوس الأيديولوجية" التي تضع الطفل في نظام أسري عالي التنظيم حتى قبل أن يولد، يحوز فيه ومن خلاله على هوية جندرية معينة (إذ أن معايير الذكورة والأنوثة مفروضة على الناس قبل أن يولدوا)"[٢]. توضح هذه الملاحظة أن الإخضاع الأيديولوجي (حسب معايير الذكورة والأنوثة) يمكنه ألا يجري بطريقة موحدة، بل يجب أن يبحث على أنه "عملية موزعة على النوعين، الذكر والأنثى"[٣].

وبدلاً من تتبع هذا المثال عن الانشقاق الجنسي داخل المجال الأيديولوجي، فإن ألتوسير لا يستخدم هذا المثال إلا باعتباره دليلاً على صحة مسلمته النظرية القائلة: إن الأيديولوجيا بعامة ليس لها تاريخ و"أزلية، مثلها مثل اللاوعي تماماً"، أي "كلية الحضور، متجاوزة للتاريخ، وثابتة في شكلها"[٤]. وهو هنا يحيل إلى وصف سيجموند فرويد للوعي بأنه "بغير زمان" وبدون تناقضات[٥]. والمثير للاهتمام أن ألتوسير يبدو مترددًا للحظة بالنظر إلى معنى الأيديولوجيا باعتبارها "كلية الحضور التاريخي" omni-historical: فعندما يستخدم هذا المصطلح، فمن الواجب عليه أن يفهم التاريخ بالمعنى الذي قصده "البيان الشيوعي"، باعتباره تاريخ الصراعات الطبقية والمجتمعات الطبقية، والمحدد "بتاريخ التكوينات الاجتماعية

(1) Althusser 2001, p. 119; Althusser 1995, pp. 306–7.

(2) Ibid.; Althusser 1995, p. 307.

(3) Cf. F. Haug 1983, pp. 653 et sqq.

(4) Althusser 2001, p. 109; Althusser 1995, p. 295.

(5) Freud 1953–74, Vol. 14, pp. 186–7; Freud 1940–52, 10, p. 286.

التي تسودها طبقات اجتماعية"[1]. لكن هذا التقييد المحتمل يقف ضد تصوره عن الأيديولوجيا بعامة، والذي طوره مسبقاً، قبل مقاله عن أجهزة الدولة الأيديولوجية. فقد ذهب في كتابه "من أجل ماركس" For Marx إلى أن "الأيديولوجيا هي في حد ذاتها جزء عضوي من الكل الاجتماعي"، و"المجتمعات الإنسانية" وليس مجرد "المجتمعات الطبقية" هي التي "تنضح بالأيديولوجيا باعتبارها عنصرها ومجالها الحيوي الذي لا غنى عنه لحياتها وبقائها التاريخي"، بحيث "لا تستطيع المادية التاريخية تصور أن المجتمع الشيوعي نفسه سوف يتخلى عن الأيديولوجيا، سواء تمثلت في الأخلاق أو الفن أو النظرة إلى العالم"[2]. لكن عن طريق اعتبار الأخلاق والفن والنظرة إلى العالم بعامة أيديولوجيا، فقد تحول ألتوسير بعيدًا عن مفهوم ماركس وإنجلز النقدي عن الأيديولوجيا، وتبنى المفهوم الماركسي – اللينيني المحايد. ويمكننا أن نرى ذلك أيضًا في قراءته لفقرة ماركس الشهيرة في مقدمة "نقد الاقتصاد السياسي"، والتي تعني في تفسيره لها أن كل "تنظيم اجتماعي للإنتاج" يحتاج إلى أشكال أيديولوجية مناسبة" وأن الناس "في الأيديولوجيا يصيرون على وعي بموقعهم في العالم وفي التاريخ"[3]. ولعلنا نتذكر أن ماركس لم يتكلم قط عن "وضع الإنسان في العالم بعامة" بل بطريقة أكثر تحديدًا عن "الصدام القائم بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج"[4]، وهو التناقض الأساسي في المجتمعات الطبقية (انظر أعلاه فقرة ٣,٢). وما يميز مقاربة ألتوسير هو أنه يحول فهمه لفعل الأيديولوجيا من العمليات الواعية إلى الأخرى اللاواعية: "الأيديولوجيا هي مسألة العلاقة المعيشة بين الناس وعالمهم" وهي باعتبارها كذلك "لا غنى عنها في أي مجتمع يتشكل فيه الناس ويتغيرون استجابة لمتطلبات شروط وجودهم"[5]. وهذا هو

(1) Althusser 2001, pp. 108–9; Althusser 1995, pp. 295–6.

(2) Althusser 1979, p. 232.

(3) Althusser 1979, pp. 232–3.

(4) Cf. Marx 1859, p. 263.

(5) Althusser 1979, pp. 233, 235.

ما يعالجه في مقاله عن "أجهزة الدولة الأيديولوجية"، حيث يؤدي مفهومه عن الأيديولوجيا بعامة، إلى قوله: إن الكائن الإنساني "حيوان أيديولوجي بالطبيعة"[١]، مستعينًا في ذلك بتفسير لاكان البنيوي للتحليل النفسي، ومتبعًا مفهوم أرسطو عن الإنسان باعتباره حيوانًا سياسيًا zoon politikon.

وبسبب اضطراب ألتوسير (بشأن مفهوم الأيديولوجيا)، وفي مواجهة حصر ماركس للظاهرة الأيديولوجية في المجتمعات المنقسمة طبقيًا، فقد عاد ألتوسير ليربط الأيديولوجيا بالفرد ويفهمها على أنها جوهر لاتاريخي – أنثروبولوجي[٢]. في هذه الرؤية شديدة العمومية، فإن الأيديولوجيا "تمثل العلاقة المتخيلة بين الأفراد وشروط وجودهم الواقعية"[٣]. وإذا أخذنا هذا التعريف في حد ذاته، فإنه بصياغته هذه يمكن أن يكون مثمرًا في بحث العلاقات بين الأشكال المتخيلة للحس الشائع وتمثلاتها في الأيديولوجيات المتقدمة. ومن أجل هذا الهدف فمن الضروري ألا نقيد العلاقة بمجرد "تمثيل"، بل أن ندركها كذلك على أنها تفسير أيديولوجي فاعل وتغيير لمثل هذه الأشكال المتخيلة، مثل توجهات الحس الشائع نحو "الفكر التطابقي" (انظر أعلاه فقرة ٥,٤)، ولما يكمن تحته من "أشكال الفكر الموضوعية" للمجتمع البورجوازي.

---

(1) Althusser 2001, p. 116; Althusser 1995, p. 303; cf. Aristotle 1946, 1253a

(٢) في مقال مبكر له، أفصح رانسييه عن أن اختيار ألتوسير المنهجي بتطوير تعريف عام للأيديولوجيا سابق على الصراع الطبقي وخارج مجال التحليل الماركسي قد أدى به [وبرانسييه نفسه أيضًا وقت مزاملته لألتوسير] إلى دمج شديد الصعوبة بين نسقين فكريين متنافرين، هما المادية التاريخية وعلم الاجتماع الكونتي/ الدوركايمي، والذي يدافع على المستوى العام عن رابطة أو تماسك للكل الاجتماعي، مما أسفر عن معالجة الأيديولوجيا (بعامة) بطريقة "لا تضعها ابتداءً على أنها موقع صراع" (Rancière 2011, pp. 131–2, 134). [كتب رانسييه هذا الاعتراف على سبيل المراجعة والنقد الذاتي. المترجم].

(3) Althusser 2001, p. 109; Althusser 1995, p. 296.

لكن لن يتبع ألتوسير هذا الطريق. فبدلاً من أن يشتبك مع أشكال الفكر وأشكال الممارسة الخيالية – الواقعية، والأسطورية الموضوعية، للرأسمالية، يستخدم مفهوم المتخيل imaginary بطريقة أنثروبولوجية عامة، مستقاة من مصدرين أساسيين: من تأويل خاص به لمفهوم سبينوزا عن "المخيلة" imaginatio، ومن نموذج لاكان في التحليل النفسي.

٥,٦ – اشتقاق مفهوم "المتخيل" من سبينوزا ولاكان

ميز سبينوزا بين ملَكة الخيال imagination باعتبارها "معرفة من النوع الأول"، والعقل باعتباره "معرفة من النوع الثاني"، ومعرفة من نوع ثالث أطلق عليها "المعرفة الحدسية"[(١)] intuitive knowledge. وقد حدد المخيلة (من بين ملكات أخرى) بأنها ملكة الإدراك الحسي التلقائي، حيث "كل الأشياء في الطبيعة تفعل كما يفعل الناس أنفسهم، أي بالنظر إلى غاية"، ووفق هدف: بعد أن أقنع الناس أنفسهم أن كل شيء مخلوق، مخلوق من أجلهم، فقد توجهوا بالضرورة نحو النظر إلى الخاصية الأساسية في كل شيء باعتبارها هي الأنفع لهم"[(٢)]. فوفقًا لسبينوزا، فإن هذه النزعة الغائية المتضمنة في طبيعة المخيلة، هي التي تفسر العالم على أنه مهيأ لأغراضنا. وعلى سبيل المثال، يعتقد كثير من الناس أن المواشي مخلوقة كي تكون ذبائح لنا. وهذا التوجه المتمركز حول الذات ينعكس على الدين: فالبشر "يؤكدون على أن الآلهة قد رتبوا كل شيء لخدمة البشر، وذلك ليربطوا البشر بهم ويحصلوا منهم على أعلى تبجيل"، وهو ما يؤدي في الواقع إلى تنافس الناس على نيل البركة ورضا الله، مما يجعل الله أداة في يد "الجشع والطمع الأعمى"[(٣)]. إن مخيلة البشر ذات التوجه الغائي هي التي تمنعهم من فهم الله، الذي هو اسم آخر

---

(1) Spinoza 1997, II, prop. 40, n. 2.

(2) Spinoza 1997, I, ‘Appendix’.

(3) Ibid.

للطبيعة[١] deus sive natura، وأنه يفعل انطلاقًا من الضرورة الخالصة وليست لديه أهداف يسعى لتحقيقها، لأن "الأهداف النهائية هي في حقيقتها نقائص بشرية"[٢].

عندما حاول ألتوسير في كتابه المشترك "قراءة رأس المال" Reading Capital شرح القطيعة الإبيستيمولوجية بين ماركس الشاب الذي كان لا يزال تحت تأثير الأيديولوجيا الإنسانوية، وماركس الناضج صاحب العلم المادي التاريخي، أشار إلى تمييز سبينوزا بين المتخيل والحقيقي على أنه كان سابقة تمهيدية لتمييز ماركس بين العلم والأيديولوجيا[٣]. وفي كتابه "عناصر النقد الذاتي" Elements of Self-Criticism، أوضح أنه لا يفضل وصف الناس له على أنه "بنيوي" ويفضل شخصيًا أن يكون "سبينوزيًا"، وأنه لجأ لسبينوزا "كي نحسن من فهمنا لفلسفة ماركس"[٤]. هذا المنعطف عن طريق سبينوزا، الذي "استبق هيجل، لكنه... تجاوزه"[٥]، كان كذلك جزءًا من استراتيجية ألتوسير في نزع الطابع الهيجلي عن الماركسية[٦]: ففي حين كانت مقاربة هيجل غائية، "لم يتورط فيها سبينوزا أبداً، لأنه بدأ بالإله، ولأن التمسك بالغائية، حتى ولو نُظر إليها على أنها محايثة، إلا أنه يعطي منظورًا مفارقًا للكل المدروس"(*). وسبينوزا حسب ألتوسير لم يرفض مفهوم "الهدف" وحسب، بل فسره على أنه "وهم ضروري ومتجذر"، وهذا ما جعل ألتوسير يصل إلى استنتاج بأن "ملحق الجزء الأول من كتاب الأخلاق وكذلك كتاب الرسالة

---

(1) Spinoza 1997, VII, 'Preface'; Spinoza 1997, VII, prop. 4, proof.

(2) Spinoza 1997, I, 'Appendix'.

(3) Althusser and Balibar 2009, p. 17; cf. Althusser 2009, p. 175.

(4) Althusser 1976, pp. 132, 134.

(5) Althusser 1976, p. 136.

(٦) انظر التعليقات النقدية على قراءة ألتوسير لسبينوزا والمعادية لهيجل في Vesa Oittinen (١٩٩٤).

(*) الغاية دائمًا ما تقع خارج الموضوع المدروس، وبذلك فدراسته حسب فكرة الغاية تجعل قيمته من خارجه، أي من المصدر الذي ألحق به الغاية ووضعها فيه من خارجه.

اللاهوتية السياسية، يحتوي ضمنيًا على أول نظرية في الأيـديولوجيا، بخـصائص الأيديولوجيا الثلاث:

١ - الواقع المتخيل؛

٢ - ظاهرة قلب الواقع؛

٣ - مركز كل أيديولوجيا، وهو وهم الذات"(١).

لنحاول الآن تفكيك هذا التعريف المركب. يفسر ألتوسير مفهوم سبينوزا عـن "مخيلة" منبنية غائيًا على أنها "ماديـة المتخيـل" materialism of the imaginary، والتي تحيل إلى "العالم المادي كما يعيشه الناس، أي وجودهم العيني والتـاريخي"؛ هذه "المادية" مؤسسة على "علاقة الناس بالعالم والتي تعبر عنها حالة أجسادهم"(٢). لقد تعرفنا سابقًا على مفهوم الأيديولوجيا باعتبارها واقعًا معيشًا في كتابه "من أجل ماركس". أما التوصيف الإضافي للمتخيل على أنه واقع جسدي يمكنـه الارتبـاط بطريقة مثمرة للبحث مع مفهوم بورديـو عـن "الهـابيتوس"(*) habitus باعتبـاره مجموعة من الاستعدادات الاجتماعية المدمجـة والمتجـسدة فـي الفـرد (انظـر فقرة ٣,٧). أما ظاهرة قلب الواقع التي تُحدِثها الأيـديولوجيا فليـست مـشروحة بوضوح في نص ألتوسير، لكن يمكننا فهمها حسب منطق ألتوسير على أنها إسقاط الأهداف والنوايا الذاتية على التاريخ، الذي لا يسير حسب ألتوسـير وفـق ذات أو هدف. وعن طريق مساءلة عمليات القلب والإسقاط التـي يحـدثها هـذا الواقـع المتخيل، فإن سبينوزا في نظر ألتوسير يتحدى "المقولة المركزية للوهم المتخيـل، وهي الذات"، وبذلك يصل إلى قلب الفلسفة البورجوازية و"تـصورها القـانوني - الأيديولوجي عن الذات"(٣).

---

(1) Althusser 1976, p. 135.

(2) Althusser 1976, p. 136.

(*) انظر تفصيل أسباب اختيارنا لهذا التعريب في بداية الفصل الثامن.

(3) Ibid.

ويمكننا النظر إلى كل هذا التفسير الألتوسيري لسبينوزا على أنه مؤسس على ربط ألتوسير بين فكرة سبينوزا عن التوجه المتمركز حول الإنسان(*) anthropocentric السائد لدى البشر نحو تنظيم العالم وفق الأغراض البشرية، ونظرية ألتوسير في "الأيديولوجيا بعامة". ومن الواضح أن هذا الربط لا يمكن "استقاءه" من سبينوزا، وأنه هو اختيار فلسفي من ألتوسير نفسه. وهذا الاختيار يناقض نظرته عن "إعادة الإنتاج"؛ لأنه من الصعوبة البالغة التمسك بالفكرة القائلة: إن الغائية الإنسانية هي مجرد احتياج أيديولوجي لإعادة إنتاج المجتمعات الطبقية وحدها. وإذا كان ذلك كذلك، فإن كل محاولة لنقد أي أيديولوجيا سوف تُجهض من بدايتها. ومستمدًا إلهامًا من هايدجر في مرحلته المتأخرة، خاصة خطابه عن الإنسانية، طبق ألتوسير النقد السبينوزي للغائية على وهم الفرد الحديث، القائل: إن كل العالم يلتف حول ذاته. ووفقًا لديك بوير Dick Boer ، فإن "هذه الأيديولوجيا العينية هي التي كان يقصدها ألتوسير"(١).

لقد رأينا كيف أن ألتوسير عندما أدخل مفهومه عن أيديولوجيا عامة شاملة للتاريخ كله، وأزلية، كان مترددًا بين استخدام كلمة "تاريخ" للإشارة إلى تاريخ المجتمعات الطبقية، وللإشارة إلى التاريخ الإنساني. والآن نلاحظ أن تردده هذا قد ارتد عليه بسلبية في نقده الذاتي سنة ١٩٧٤، إذ ألقى اللوم على "منعطفه عن طريق سبينوزا" الذي أدى به إلى نزعة نظرية، تمثلت في "مجرد تمييز تأملي بين العلم والأيديولوجيا، بالمفرد وبعامة"(٢). إن حقيقة أن سبينوزا، على العكس من هيجل، لم تظهر لديه مقولة التناقض، قد ضلت ألتوسير (وفق نقده الذاتي) وأدت به إلى اعتبار الأيديولوجيا بمثابة "العنصر الكلي للوجود التاريخي"، متجاهلاً بذلك التوجهات الطبقية التي تشمل كل القطاعات الأيديولوجية، "تقسمها وتعيد تجميعها

(*) أي الذي يقيس كل الأشياء من منطلق بشري ومن نظرة بشرية، وهو يختلف عن مصطلح anthropomorphic والذي يعني تشبيه الإله بالإنسان.

(1) Boer 2004, p. 791.

(2) Althusser 1976, p. 106; cf. Althusser 1976, pp. 119, 123.

اللاهوتية السياسية، يحتوي ضمنيًا على أول نظرية في الأيـديولوجيا، بخـصائص الأيديولوجيا الثلاث:

١ - الواقع المتخيل؛

٢ - ظاهرة قلب الواقع؛

٣ - مركز كل أيديولوجيا، وهو وهم الذات"[١].

لنحاول الآن تفكيك هذا التعريف المركب. يفسر ألتوسير مفهوم سبينوزا عـن "مخيلة" منبنية غائيًا على أنها "ماديـة المتخيـل" materialism of the imaginary، والتي تحيل إلى "العالم المادي كما يعيشه الناس، أي وجودهم العيني والتـاريخي"؛ هذه "المادية" مؤسسة على "علاقة الناس بالعالم والتي تعبر عنها حالة أجسادهم"[٢]. لقد تعرفنا سابقًا على مفهوم الأيديولوجيا باعتبارها واقعًا معيشًا في كتابه "من أجل ماركس". أما التوصيف الإضافي للمتخيل على أنه واقع جسدي يمكنـه الارتبـاط بطريقة مثمرة للبحث مع مفهوم بورديـو عـن "الهـابيتوس"[*] habitus باعتبـاره مجموعة من الاستعدادات الاجتماعية المدمجـة والمتجـسدة فـي الفـرد (انظـر فقرة ٣,٧). أما ظاهرة قلب الواقع التي تُحدِثها الأيـديولوجيا فليـست مـشروحة بوضوح في نص ألتوسير، لكن يمكننا فهمها حسب منطق ألتوسير على أنها إسقاط الأهداف والنوايا الذاتية على التاريخ، الذي لا يسير حسب ألتوسـير وفـق ذات أو هدف. وعن طريق مساءلة عمليات القلب والإسقاط التـي يحـدثها هـذا الواقـع المتخيل، فإن سبينوزا في نظر ألتوسير يتحدى "المقولة المركزية للوهم المتخيـل، وهي الذات"، وبذلك يصل إلى قلب الفلسفة البورجوازية و"تـصورها القـانوني - الأيديولوجي عن الذات"[٣].

---

(1) Althusser 1976, p. 135.

(2) Althusser 1976, p. 136.

(*) انظر تفصيل أسباب اختيارنا لهذا التعريب في بداية الفصل الثامن.

(3) Ibid.

ويمكننا النظر إلى كل هذا التفسير الألتوسيري لسبينوزا على أنه مؤسس على ربط ألتوسير بين فكرة سبينوزا عن التوجه المتمركز حول الإنسان(*) anthropocentric السائد لدى البشر نحو تنظيم العالم وفق الأغراض البشرية، ونظرية ألتوسير في "الأيديولوجيا بعامة". ومن الواضح أن هذا الربط لا يمكن "استقاءه" من سبينوزا، وأنه هو اختيار فلسفي من ألتوسير نفسه. وهذا الاختيار يناقض نظرته عن "إعادة الإنتاج"؛ لأنه من الصعوبة البالغة التمسك بالفكرة القائلة: إن الغائية الإنسانية هي مجرد احتياج أيديولوجي لإعادة إنتاج المجتمعات الطبقية وحدها. وإذا كان ذلك كذلك، فإن كل محاولة لنقد أي أيديولوجيا سوف تُجهض من بدايتها. ومستمدًا إلهامًا من هايدجر في مرحلته المتأخرة، خاصة خطابه عن الإنسانية، طبق ألتوسير النقد السبينوزي للغائية على وهم الفرد الحديث، القائل: إن كل العالم يلتف حول ذاته. ووفقًا لديك بوير Dick Boer، فإن "هذه الأيديولوجيا العينية هي التي كان يقصدها ألتوسير"(١).

لقد رأينا كيف أن ألتوسير عندما أدخل مفهومه عن أيديولوجيا عامة شاملة للتاريخ كله، وأزلية، كان مترددًا بين استخدام كلمة "تاريخ" للإشارة إلى تاريخ المجتمعات الطبقية، وللإشارة إلى التاريخ الإنساني. والآن نلاحظ أن تردده هذا قد ارتد عليه بسلبية في نقده الذاتي سنة ١٩٧٤، إذ ألقى اللوم على "منعطفه عن طريق سبينوزا" الذي أدى به إلى نزعة نظرية، تمثلت في "مجرد تمييز تأملي بين العلم والأيديولوجيا، بالمفرد وبعامة"(٢). إن حقيقة أن سبينوزا، على العكس من هيجل، لم تظهر لديه مقولة التناقض، قد ضلت ألتوسير (وفق نقده الذاتي) وأدت به إلى اعتبار الأيديولوجيا بمثابة "العنصر الكلي للوجود التاريخي"، متجاهلاً بذلك التوجهات الطبقية التي تشمل كل القطاعات الأيديولوجية، "تقسمها وتعيد تجميعها

(*) أي الذي يقيس كل الأشياء من منطلق بشري ومن نظرة بشرية، وهو يختلف عن مصطلح anthropomorphic والذي يعني تشبيه الإله بالإنسان.

(1) Boer 2004, p. 791.

(2) Althusser 1976, p. 106; cf. Althusser 1976, pp. 119, 123.

وتضعها في مواجهة بعضها البعض"(١). ويُحتمل أن يكون هذا النقد الذاتي ردًا ضمنيًا على هجوم رانسييه في ١٩٧٠، والذي انتقد ألتوسير لأنه تجاهل حقيقة أن الأشكال الأيديولوجية عند ماركس ليست مجرد "أشكال اجتماعية إدراكية" بل هي "الأشكال التي يسير الصراع على أساسها"، بحيث إن نظرية ألتوسير في الأيديولوجيا قد صارت "ميتافيزيقية تمامًا بالمعنى الدقيق: إذ لم تستطع استيعاب التناقض"(٢).

لكن يظل نقد ألتوسير الذاتي غامضاً: فإذا كان يهدف مواجهة بنية أيديولوجيا أنثروبولوجية عامة و"أزلية"، فعليه التخلي عن كل التعبيرات التي وصف بها الأيديولوجيا على أنها "العنصر الكلي للوجود التاريخي"، وخاصة التخلي عن الربط بين نظرية سبينوزا في المخيلة الغائية والأيديولوجيا. وبما أنه لم يشر إلى أي مراجعة من هذا النوع، فمن المحتمل أن يكون تراجعه في الأساس هو عن المبالغة في الطابع التاريخي العام للأيديولوجيا على حساب خصوصيتها في الصراع الطبقي. لكن على الرغم من ذلك فإن نظرة ألتوسير الإجمالية في نقده الذاتي مثيرة للاهتمام، لأنها تستبدل بمفهوم عام للغاية عن الإخضاع الأيديولوجي، مجالاً متعدد الأبعاد ومتناقضًا، يتمثل في التخلي عن المواجهة البسيطة بين العلم والأيديولوجيا بعامة، وبين شكل الفكر العقلاني والتأملي، وتعاد صياغة هذه التناقضات من خلال رؤية عن "عملية مركبة من إنتاج المعرفة، تتضافر فيها الصراعات الطبقية للأيديولوجيات العملية مع الأيديولوجيات النظرية القائمة مثل العلوم والفلسفة(*)"(٣).

---

(1) Althusser 1976, p. 141.

(2) Rancière 2011, pp. 151–2.

(*) يقصد رانسييه بذلك، أنه بدلاً من إقامة المواجهة بين العلم والأيديولوجيا واعتبارهما نقيضين متنافرين، فيجب أن نفسر عملية إنتاج المعرفة على أنها نتيجة تشابك صراعي وتعاوني في الوقت نفسه بين كل العناصر الفكرية القائمة، مثل الأيديولوجيا العملية والنظرية والعلوم والفلسفة، وذلك في مقابل نظرة ألتوسير التبسيطية الذاهبة إلى أن العلم يظهر بمجرد القضاء على الأيديولوجيا.

(3) Rancière 2011, pp. 147–8.

لكن لم يستطع ألتوسير استقاء أصل سبينوزي لنظريته في الأيديولوجيا بدون أن يستبدل ضمنيًا بمفهوم سبينوزا عن المخيلة، مفهوم جاك لاكان عن المتخيل، كما طوره في مقاله سنة ١٩٤٩ عن "المرحلة المرآوية باعتبارها مُشكِّلة لوظيفة الأنا". ويبدأ المفهوم رحلته من نظرية فرويد في "النرجسية" narcissism. ومن المهم هنا التمييز بين النرجسية والإيروسية الذاتية auto-erotism. ففي حين تشير الإيروسية الذاتية إلى حالة يتم فيها إشباع الدوافع الجنسية بمعزل عن بعضها البعض وبطريقة عشوائية، فإن النرجسية تعني أن الجسم كله والأنا يؤخذان على أنهما موضوعًا للحب. وكلمة "نرجسية" narcissism مشتقة من أسطورة ناركيسوس اليونانية Nárkissos (نارسيسوس باللاتينية Narcissus)، الذي وقع في حب صورته المنعكسة على صفحة الماء، إلى درجة أنه وقع في الماء وغرق، ومن ثم يصف مصطلح النرجسية الحب الموجه لصورة المرء عن نفسه، وهو ما يرتبط بوظيفة الأنا في تكوين صورة شاملة عن الكيان الإنساني(١).

أسس لاكان أبحاثه على دراسات عالم النفس هنري والون(٢)(*) Henri Wallon لردود أفعال الحيوانات والبشر عند رؤيتهم لصورتهم في المرآة، وقد ركز لاكان على عنصر "الصورة" وفسرها بأنها "مرحلة مرآوية" نرجسية، حيث يتعرف الطفل بين ٦ و١٨ شهرًا على نفسه، أثناء نشاطه الزائد والمبتهج، على نفسه في المرآة باعتباره كيانًا كاملاً، على الرغم من عدم اكتمال نموه الجسدي

---

(1) Cf. Laplanche and Pontalis 1973, pp. 255 et sqq.; Benvenuto and Kennedy 1986, pp. 50–1, 56.

(2) Wallon 1934.

(*) هنري والون (١٨٧٩ – ١٩٦٢) عالم نفس وفيلسوف وسياسي فرنسي، كان عضوًا في الحزبين الاشتراكي والشيوعي الفرنسيين، تولى وزارة التعليم الوطني سنة ١٩٤٤، ومن أهم أعماله "أصول شخصية الطفل" Wallon, Henri 1934, origines du charactère chez l'enfant, Paris: Boivin.

والحركي[1]. هذه الصورة البهيجة التي يراها الطفل في المرآة تظل كامنة في لاوعيه على الرغم من المرحلة غير كاملة النضج التي يمر بها، وتطغى على حقيقة أنه لم يطور حركته بالكامل ولايزال معتمدًا على المحيطين به، وبذلك تولد صورته عن نفسه متضخمة من البداية وأكبر من قدراته الفعلية[2]. ويتمثل المبدأ الأساسي للمتخيل في أن فردًا مشوشًا ومفتتًا يجد هويته التي تضفي عليه الوحدة والاكتمال والاكتفاء الذاتي في صورته الداخلية عن نفسه. وبذلك تنشأ صورة مثالية عن الأنا Ego-ideal ('moi'), Me، والتي تعمل بعد ذلك كأرضية لتطور الأنا الفعلي I ('je')[3]. لكن يحتوي هذا الإسقاط على اغتراب أساسي، لأن الطفل يرى في المرآة وفي نفسه صورة لا يراها متحققة بالفعل، ومن ثم ينشق إلى أنا مثالي متجانس لكنه وهمي، Me/ moi، وأنا متشظية I ('je'). وهكذا يكون أول تعرف على الذات في المرآة recognition، هو "سوء تعرف" misrecognition، "هوية مغتربة، سوف تؤثر ببنائها ذاته على كل التطور العقلي التالي للذات"[4]. إن الأنا عند لاكان هي "شكل من الاغتراب، وهم بالانسجام والثبات، حيث تنقاد الذات إلى سوء فهم حقيقتها"[5].

وبالعودة إلى مقولة ألتوسير: إن الأيديولوجيا "تمثل العلاقة المتخيلة للأفراد بشروط وجودهم الفعلية"[6]، أستطيع الآن إعادة صياغة توصيف "المتخيل" كالآتي: علاقة الأفراد بشروط حياتهم تتوسطها صور موحِّدة، منبنية في التطور السيكولوجي للمرء، وتكوِّن هويات متجانسة ومن ثم تسيء بناء الواقع. والفرق

---

(1) Lacan 1977a, pp. 1–2.

(2) Lacan 1977a, p. 2.

(٣) "إن الطفل مبتهج لأن صورته الذاتية عن نفسه مثالية، ولأنها هي التي تشكل أرضية تطور الأنا الفعلي لديه" (Julien 1994, p. 49).

(4) Lacan 1977a, p. 4.

(5) Dews 1987, p. 55.

(6) Althusser 2001, p. 109; Althusser 1995, p. 296.

بين الأيديولوجيا التي تقوم بدور التمثيل والمتخيل الممثل ليس واضحًا بما يكفي. ففي أحيان كثيرة يبدو أن ألتوسير يحل علاقة التمثيل محل علاقة هوية بسيطة: "الأيديولوجيا = علاقة متخيلة مع علاقات حقيقية"(١). وبدلاً من توضيح نوع التمثيل أو استكماله بعمليات تحويل، فإن ألتوسير يهدم التمييز بين الأيديولوجيا والمتخيل على أساس بنائهما المرآوي المشترك: بنفس الطريقة التي تتوحد فيها الأنا المتشظية I، عن طريق الأنا المثالي Me/ Ideal Ego، وتتخذ منها انسجامها المتخيل، فإن الذات الناضجة "تتجاوز حالتها الحقيقية المشتتة والمبعثرة وتجد عزاءها وثباتها الذاتي في صورة عن نفسها يوفرها الخطاب الأيديولوجي السائد الذي يعمل بالنسبة لها كمرآة ترى فيها نفسها (مثاليًا)"(٢).

وبهذه المعادلة يوسع ألتوسير مفهومه عن الأيديولوجيا إلى عملية تكوين الأنا بعامة، والتي بدونها حسب التحليل النفسي الفرويدي يصير البشر ذهانيين ولا يستطيعون العيش بطريقة سليمة. وبذلك تتساوى الأيديولوجيا بعامة مع الممارسة الاجتماعية والقدرة على الفعل ذاته، بكل جوانب هذه القدرة الواعية واللاواعية. وعلى أساس هذا التوسيع يستطيع ألتوسير وصف الأيديولوجيا على أنها "أزلية". ونبدو كما لو أننا نتحرك في دائرة تأملية، حيث تشير كل العناصر إلى قرار ألتوسير المنهجي بفصل الأيديولوجيا عن مشاكل إعادة الإنتاج في المجتمعات الطبقية، وتحويلها إلى أنثروبولوجيا عامة ذات إيحاء تحلي-نفسي. وأريد أن أحاجج بأنه من الأفضل أن نأخذ نظرية ألتوسير في "أجهزة الدولة الأيديولوجية" على أنها نقطة بداية: إن إعادة بناء تاريخية – نقدية للعلاقة بين الأيديولوجيا واللاوعي يجب عليها أن تبحث في الأسرة الحديثة باعتبارها جهازًا أيديولوجيًا،

(1) Althusser 2001, p. 112; Althusser 1995, p. 299.

(2) Eagleton 1991, p. 142.

وأيديولوجيا الأسرة على أنها التمثيل الأول للعلاقة المتخيلة للأفراد مع شروط وجودهم[١].

إن العلم وحده هو الذي يقاوم توسيع الأيديولوجيا وتحويلها إلى ظاهرة عابرة للتاريخ وحاضرة في كل مكان، لكن على حساب فصل العلم عن عملية الحياة: ففي الإطار النظري لألتوسير والمضاد للنزعة الإنسانية، يتم تصوير العلم على أنه عملية إنتاج "موضوعية"، مستقلة عن الذوات الفاعلة فيه والمنتجة له، ومن ثم يصير مجالاً مقطوعًا عما وصفه ماركس على أنه موقف "الإنسانية ذات البعد الاجتماعي"(social humanity (gesellschaftliche Menschheit'[٢]. "يبقى نفي الأيديولوجيا بالعلم مجردًا: أي بدون نقطة ارتكاز في الممارسة الإنسانية نفسها"[٣]. وسوف نرى كيف أن هذا التجريد هو الذي سمح لفوكو وسهل له تفكيك أي تمييز تحليلي بين العلم والأيديولوجيا، وكذلك يسر له اختزالهما إلى مصطلحيه الشهيرين، المعرفة والخطاب (انظر فقرة ٤,٨).

٦,٦ - تعميم لاكان للإخضاع والاغتراب

من الواضح أن فهمًا حرفيًا لما يسمى بالمرحلة المرآوية سوف يؤدي إلى استنتاج خاطئ بأن الأطفال المكفوفين لا يستطيعون تطوير صورة عن الأنا بأي طريقة ممكنة. وقد حاول بعض المفسرين تجنب مثل هذه الاعتراضات الإمبيريقية بالذهاب إلى أن المرآة يجب أن تؤخذ على أنها مجاز للآخر[٤]. لكن هذا الحل في حد ذاته لا يكفي، ذلك لأن وظيفة الآخر كمرآة للطفل الكفيف يجب أن تفهم

(1) Cf. Boer 2004, pp. 793, 796.

(2) Marx 1845, p. 5.

(3) PIT 1979, p. 127.

(٤) "إن الآخر بمعنى دقيق هو الذي يأخذ دور المرآة. فبالنسبة لصغير الذئب، يكون الآخر هو ذئب آخر. وهكذا فإن المرحلة المرآوية هي مجرد نموذج [توضيحي]"(Julien 1994, p. 30) .

على أنها مجاز أيضًا؛ إذ أن صورة الآخر لا يمكن أن تصل إلى الطفل الكفيف إلا من خلال الحواس مثل حاسة التذوق مثلاً. ويبقى من غير الواضح ما إذا كانت المرحلة المرآوية عند لاكان يمكن أن تحدث بحواس أخرى غير البصر أم لا. لكن إذا ما نحينا جانبًا وبصورة مؤقتة كل هذه الاعتراضات، والتي تبدو من منظور مدرسة لاكان أنها مجرد تحذلق، فيبقى التنظير لهذه المرحلة غير مقنع. ذلك لأن مفهوم الطفل فاقد الهوية من الأصل والسابق في وجوده على مرحلة تعرفه على صورته المرآوية هو مجرد تناقض في المفاهيم: ذلك لأن فقدان الهوية لا يأتي إلا بعد تشكل الهوية، فالهوية الحاضرة بالفعل هي التي يمكن أن تتعرض للفقدان[١]. وإذا ما سلمنا بمعالجة لاكان لصورة الطفل المرآوية البهيجة، فيمكننا أن نفسر هذه البهجة دون أن نرهق أنفسنا بتنظيراته الثقيلة، باعتبارها تعبير الطفل عن فرحه بزيادة قدرته على الوصول إلى أشياء جديدة والتعرف على العالم عن طريق أساليب جديدة في معرفة الذات والوعي الذاتي[٢]. إن حقيقة أن لاكان (ومعه ألتوسير) يقرأ هذه المرحلة المرآوية على أنها خداع ذاتي يشكل الذات مرة واحدة وطوال الحياة، آتية من توجهه النظري نحو معالجة المتخيل على أنه جزء أصيل من الاغتراب. وفي مقابل ماركس، لا يعد الاغتراب عند لاكان مرتبطًا ببنية اجتماعية خاصة بالاقتصاد السلعي البورجوازي، وبالسيطرة الطبقية وسيطرة الدولة الطبقية، بل بالأحرى يعبر الاغتراب عنده عن مصير إنساني كلي، إذ يبدأ من الطفل الذي يغترب عن احتياجاته الأساسية بالنظام الرمزي الذي يجد نفسه فيه.

وعن طريق مفهوم لاكان عن "النظام الرمزي" استطاع أن يبعد نفسه عما أسماه بنزعة فرويد البيولوجية biologism، ويربط نظريته في التحليل النفسي باللغويات البنيوية. ويفترض لاكان بذلك وجود "لغة" سواء للمجتمع أو للاوعي، تعمل على ترتيبهما وفق بنية صورية. والفرق الأساسي بينه وبين فرويد يمكن

(1) Cf. Lichtman 1999, p. 1021.

(2) Cf. Kaindl 2007a, pp. 143–4, n. 1; Kaindl and Rehmann 2008, p. 234.

توضيحه بمثال المعالجة الفرويدية لقتل "الأب الأصلي" primal father: بعد أن يقتل الأبناء أباهم الأصلي، تتطور لديهم عقدة قتل الأب، ثم يتم توارثها عبر الأجيال اللاحقة، وتصير صفة جينية في النوع البشري ولكل فرد فيه، وتقوم بفعلها رغمًا عنه وفي استقلال عن خبراته وتجاربه الشخصية. "وكلما فشلت الخبرات في التناسب مع البنية الوراثية، يتم تعديلها في المخيلة"(١). ويقبل لاكان أيضًا أسطورة التحليل النفسي التأسيسية عن عقدة قتل الأب الأصلي، والدلالة الكلية الشاملة لعقدة أوديب، إذ يرى لاكان أن عقدة أوديب "تشمل كل مجالات خبرتنا بدلالاتها" و"تعين الحدود التي يلحقها تخصصنا على النزعة الذاتية"(٢). لكن على العكس من فرويد، وبالاستفادة من الأنثروبولوجيا البنيوية عند ليفي ستروس(٣)، فإن الذي يشكل القاطرة الواصلة بين عقدة قتل الأب الأصلي واللاوعي الفردي ليست في التوريث الجيني، بل هو "قانون اللغة"، الذي يتم به كبت وإعلاء الحاجات الأساسية. في هذه النظرية يكون الرمزي هو حكم الأب الميت، ويعيد إنتاج "قانون الأب"، الذي هو نظام السيطرة الأبوية. إن "اسم الأب" name of the father (nom-du-père)' هو الذي يمثل بنية الوظيفة الرمزية "التي وحدت بين شخصه والقانون منذ فجر التاريخ"(٤).

"إن الإنسان يتكلم باعتباره إنسانًا، لكن يحدث ذلك؛ لأن الرمز هو الذي جعله إنساناً"(٥). وبما أن الكائنات البشرية خاضعة "للولع بالدال" passion of the (*)

---

(1) Freud 1953–74, Vol. 17, p. 119; Freud 1940–52, Vol. 12, p. 155.

(2) Lacan 1977a, p. 66.

(3) Lévi–Strauss 1963.

(4) Lacan 1977, p. 67.

(5) Lacan 1977, p. 65.

(*) أي الولع بالكلمات والرموز والعلامات والإشارات والتمثيلات، وإعطائها الأولوية على الأشياء الحقيقية. فنحن نهتم بإبراز علامات الغنى، بصرف النظر عن استمتاعنا بالثورة، ونهتم بإبراز رموز السلطة وعلامات المكانة الاجتماعية، ونهتم بوضع صورنا الدالة على السعادة على الفيسبوك، بصرف النظر عن سعادتنا الحقيقية. الإنسان إذن يهتم بالرموز والعلامات وبإظهارها للآخرين.

signifier، "فليس الإنسان وحده هو الذي يتكلم، بل إن اللغة هي التي تتكلم من خلاله، بحيث تكون طبيعته مختلطة بآثار نجد فيها بنية اللغة، والتي يصير الإنسان نفسه مادتها"(١). ويستطيع لاكان أن يصف النظام الرمزي باعتباره الواقع المشكل لكل ما عداه، وذلك لأن اللاوعي في معالجته يتخذ بنية مثل اللغة، وعناصر هذا اللاوعي هي كما لو كانت حروفًا، تفسر بدورها السبب الذي يجعل التحليل النفسي اللاكاني يدعي أنه يتغلب على أي إحالة إلى البواعث البيولوجية. ويبدو في هذه النظرية أن تشكيل الكائنات البشرية يتفق مع اللغة، سواء في عملية التطور الجمعي للإنسانية مع نشأة اللغة (بما أن اللغة هي التي تتيح لنا التغلب على الطبيعة وتأسيس الثقافة)، أو في عملية التطور الفردي على مستوى تعلم الطفل للكلام.

وقد تم النظر إلى بنيوية لاكان في أحيان كثيرة على أنها محاولة واحدة لتخليص التحليل النفسي من شكله الفرداني، ووصل مقولاته – عن طريق النظام الرمزي – بالجوانب المختلفة من النظام الاجتماعي(٢). لكن هذا المدح يتجاهل بسهولة حقيقة أن محاولة لاكان لتجاوز نزعة فرويد البيولوجية انتهت بوقوعه فيما أسماه هاوج بالنزعة اللغوية ('Sprachismus') 'languageism'(٣)، والتي تختزل تعدد أشكال الممارسات والعلاقات الاجتماعية إلى "اللغة"، والذي يتم توسيع معناها حتى تشمل دون تمييز كل المستويات الاجتماعية والحياة الإنسانية وتتحكم فيها. ويشارك لاكان في بعض خصائص "المنعطف اللغوي" linguistic turn، والذي يعتم على أهمية (العناصر اللالغوية من الحياة الإنسانية مثل) الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعية، والعلاقات التعاونية والخبرات الحسية(٤).

---

(1) Lacan 1977, p. 284.

(2) Cf. Soiland 2012, pp. 561–4.

(3) Cf. W.F. Haug 2006, p. 90.

(٤) انظر نقد مكنالي للمنعطف اللغوي والطابع الراديكالي الذي أضفاه عليه اتجاه ما بعد الحداثة، McNally (2001, pp. 45–8).

ووفقًا للاكان فإن عملية تكوين الذات من خلال إدماجها في نظام رمزي تنطوي على اغتراب أساسي، لأن الطفل الذي في سبيله إلى تعلم اللغة ليس في وسعه أن يعبر عن احتياجاته الحيوية إلا بأن يجد لها تعبيرًا دلاليًا، وهذه عملية ليس للطفل دخل فيها، بل تم إدخاله إليها عن طريق آخرين من الأجيال السابقة[١].

ويبدأ لاكان من فقرة من كتاب فرويد "ما وراء مبدأ اللذة" Beyond the Pleasure Principle، يتناول فيها طفلاً يعوض غياب أمه بربط بكرة خشبية بخيط، يقذفها ثم يسحبها بالخيط مرة أخرى، ويتلفظ بالحرفين o و a واللذان وفقًا لفرويد يشيران إلى الكلمتين الألمانيتين Fort! "ذهبت" و Da "جاءت"[٢]. وبالنسبة للاكان فإن هذا الفعل يدل على أن الطفل موضوع داخل اللغة، ويستخدمها للتعبير عن احتياجاته بطريقة رمزية[٣]. والرمز الذي يقع بين الشيء الواقعي المفتقد (الأم) واحتياج الطفل لها، يكشف عن نفسه أولاً باعتباره تحطيمًا لهذا الشيء[٤]. ذلك لأن الطفل كان في حاجة إلى شيء (الأم) وتم إعطاءه لعبة، فاستخدمها كرمز للأم. وفي الوقت الذي يكشف فيه هذا الرمز عن احتياج الطفل لأمه، فإنه في الوقت نفسه يعمل على اغتراب الطفل عن أمه، بتحويل الاحتياج للأم إلى علاقة مع الرمز[٥]. وهذه العلاقة مع الرمز أو الدال تحطم العلاقة الحقيقية بين الإنسان واحتياجاته السابقة على اللغة. واتباعًا لمفهوم هايدجر عن الإنسان باعتباره ملقى في العالم Geworfenheit، يرسم لاكان الذات باعتبارها ملقاة في العالم دون لغة منذ البداية، باعتبارها طفلاً infans، وهي الكلمة التي تعني "طفل" وتعني أيضًا "بدون لغة". هذه الذات تستخدم الفعل الرمزي للتعبير عن احتياج، لكن الذي تأخذه من الرمز

---

(١) "إن للاغتراب بذلك دورًا تأسيسيًا للذات"، "إن فقدانًا لا يمكن التغلب عليه مكتوب على البناء الذاتي، مصدره أولوية الدال وطبيعة النظام الرمزي" (Stavrakakis 1999, p. 28).

(2) Freud 1953–74, Vol. 18, pp. 14–15; Freud 1940–52, Vol. 13, pp. 12–13.

(3) Lacan 1977, p. 103.

(4) Lacan 1977, p. 104.

(5) Lacan 1977, p. 309.

في المقابل ليس "الإشباع النرجسي للرغبة" بل بالأحرى "الوجه الغريب للآخر"، كما ذهب مانفريد فرانك[١]. وكلما تكلمت هذه الذات فهي دائمًا في "موقف تانتالوس Tantalus الذي يسعى لتناول طعام أمامه لكنه لا يصل إليه، ويجد نفسه وسط الماء لكنه لا يستطيع أن يروي ظمأه"[٢]. والصلة مع المتخيل يمكن بذلك وصفها على أنها تعويض عن حاجة مؤلمة: "الجرح الذي أصيبت به الأنا تتم معالجته بذات متخيلة"[٣]. ومن هذه اللحظة تنقسم الذات إلى شقين، أولاً إلى الأنا النرجسي للطفل الصغير الذي يحاول دون جدوى التوحد مع أمه، وثانيًا إلى "الكائن المتكلم الذي سلم نفسه لنظام الآخر"[٤].

وفي عملية انقسام الذات، فإن عملية الترميز تحول الحاجة الأولية besoin إلى رغبة désir، لا يمكن إطفاؤها. ولأن اللغة تعني الدخول في نظام الآخر، فإن الرغبة هي "رغبة الآخر désir de l'Autrui، وتتخذ شكلها في "الهامش الذي يصير فيه الطلب demand منفصلاً عن الحاجة need"[٥]. وفي حين أن الحاجة المفتقدة يمكن إشباعها بموضوع معين، فإن الرغبة تكشف عن نفسها باعتبارها طلبًا غير مشبع بأن يعترف الآخر بي ويوجه الحب لي. والرغبة تحتوي على عنصر فقدان متضمن فيها، بحيث تكون حركة هذه الرغبة مراوحة دائمة بين دال وآخر. والنتيجة هي أن يتحول كل ذلك إلى عملية اصطياد فئران، مغرية ومسيطرة على المرء، تطبعه بعنصر نفي negativity لا يمكن تجاوزه داخل بناء دوافعه، وتخلق لديه "فقدانًا أصليًا للوجود manque à être، يتعلق بها الشرط الإنساني"[٦].

---

(1) M. Frank 1989, p. 301.

(2) M. Frank 1989, p. 303.

(3) M. Frank 1989, p. 300.

(4) M. Frank 1989, p. 303.

(5) Lacan 1977, p. 311.

(6) Cf. Benvenuto and Kennedy 1986, pp. 118–19; Pagel 2002, pp. 62, 66–7, 78.

وبالإضافة إلى الرمزي والمتخيل، يميز لاكان بعدًا ثالثًا يسمى "الواقعي". ومن الواضح أن لاكان لا يستخدم هذا المصطلح بمعناه المعتاد في الحس الشائع. فهو مشتق من مفهوم فرويد عن "الواقع النفسي psychic reality"، والذي يصف الأمنية اللاواعية التي تنكشف في الذكريات. وجانب آخر مستعار من باتاي Bataille(*) يعبر عن "فكرة المرض، الإرهاق، أو الجزء المدان أو الملعون... وهو ظل أسود أو شبح لا يصل إليه العقل"(١). وهذه هي النقطة التي تقابل عندها الذات الموت أو البهجة غير القابلة للتعبير، وهما مرتبطان على نحو وثيق(٢). ويتحدث جيجيك عن "جوهر من التعلقات العاطفية الأولية"، والتي تكون واقعية بمعنى أنها تقاوم حركة الترميز"(٣)، "وهو أثر متبق من اللاعقلانية المرضية واللامعنى"، و"طاقة زائدة من حالة مرضية بلا معنى" فشل ألتوسير في التعامل معها في نموذجه عن الاستدعاء(٤). ووفقًا لإيجلتون فإن الذات عند ألتوسير هي أكثر استقرارًا وثباتاً من الذات عند لاكان والمنقسمة على نفسها والتي تعاني من الفقد: أحل ألتوسير تصوره عن الأنا المستكين محل اللاوعي الفوضوي، وبذلك سحب من الذات جاذبيتها المتمردة(٥).

لكن يبقى من غير الواضح من أين أتى إيلجتون بمفهومه عن الذات المتمردة: ذلك لأن الذات الواقعية عند لاكان تتصف بكونها غير قادرة على التعبير،

(*) جورج باتاي (١٨٩٧ – ١٩٦٢) فيلسوف فرنسي، غطى إنتاجه مجالات الفلسفة والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا والأدب والفن، وركز على موضوعات تكوين الذات والإيروتيسية والنزعة الاستهلاكية والسريالية، وأثر بشدة على تيارات ما بعد البنيوية.

(1) Cf. Roudinesco 1997, p. 217.

(٢) إن الواقعي "هو البهجة المستحيلة – استمتاع دون أي حدود أو قيود – وهو الصلة بين الموت والليبيدو" (Stavrakakis 1999, p. 130); cf. Benvenuto and Kennedy 1986, pp. 81, 166, 180.

(3) Žižek 1999, p. 274.

(4) Žižek 1989, p. 43.

(5) Eagleton 1991, p. 144.

وهي شيء منبق من عمليات نشوء الأنا، وأثر ليس في حوزة المرء. وكل ما في وسع الذوات أن تفعله هو أن تصف دائرة ضيقة من الواقع المحيط بها والتي تزداد ضيقاً. وتتمثل إحدى أشهر أمثلة لاكان على الهلوسة المرتبطة بالنظام الواقعي للأشياء، في حالة فرويد الشهيرة المسماة "الرجل الذئب" الذي يحلم بكابوس يقطع فيه إصبعه الذي يظل معلقًا بجلده(١). ولا يبدو أن هناك أي علاقة بين هذا الرعب المكتوم الذي يكشف عنه الحلم والذات المتمردة. وليس من المصادفة أن تسفر محاولات تطوير نظرية لاكان عن أفكار تسلم بالأمر الواقع مع إدانته فقط، واعتراف بعدم القدرة على التعامل مع الواقع الذي تم تشكيله منذ البداية بطريقة سلطوية ومَرَضية، وكل ذلك من أجل إضفاء قيمة أخلاقية على هيمنة النظام الديمقراطي القائم، الذي في حد ذاته لا يعدو أن يكون مجرد استسلام للأمر الواقع دون محاولة تغييره(٢).

وعن طريق المقارنة بين نظرية فرويد في التحليل النفسي ومفهوم الاغتراب عند لاكان، والتي تصل إلى التسليم بفقدان أصلي للوجود، يستطيع المرء اكتشاف ما هو مستمر بينهما وما حدث له انقطاع. والذي استمر بينهما هو على سبيل المثال نظرية فرويد في الدوافع Trieblehre (theory of drives)، فعلى الرغم مما تعرضت له من تغييرات هامة طوال مسيرة فرويد الفكرية، إلا أنها مؤسسة على مواجهة حادة بين المجتمع والفرد: إذ يتم تعريف المجتمع وفق هذه النظرية بوظيفته في كبت الاحتياجات الأولية أو تشويهها، ويتم النظر إلى رغبات وحاجات

---

(1) Freud 1953–74, Vol. 17, p. 85; Freud 1940–52, Vol. 12, pp. 117–18; cf. Benvenuto and Kennedy 1986, pp. 152–3.

(2) Cf. Stavrakakis 1999, pp. 130, 135, 137; Cf. Zupančič 2000;

وقد استخدم جيجيك تعبير "أخلاقيات الواقع" بصورة متكررة (cf. Žižek 1991, pp. 272–3)، مشيرًا بوضوح إلى أنه لا يعني أبدًا أي مقاومة أو تمرد: فالواقع عنده هو أبعد ما يكون عن إعاقة الذات عن الاستسلام الكامل لحكم الأيديولوجيا، بل هو بالأحرى "شرط هذا الاستسلام نفسه": فعن طريق هروب الواقع من معنى الأيديولوجيا، فهو يدعم جاذبية الأيديولوجيا... تلك الجاذبية التي هي من أهم دعائمها" (Žižek 1989, pp. 43–4).

الفرد الأولية على أنها غير اجتماعية في الأساس، ومخالفة للمجتمع وأعرافه وتقاليده (أيًا كان نوع هذا المجتمع). وفي إطار المدرسة الألمانية في علم النفس النقدي، طورت أوتا هولتسكامب – أوستركامب Holzkamp-Osterkamp[*] نقدًا تمييزيًا لهذه الثنائية: فوفقًا لنظرية فرويد في الدوافع، فإن إشباع الدوافع لا يمكنه إلا أن يكون إقلالاً من توتر الأعضاء الداخلية. ويتم التوحيد بين الارتخاء واللذة، وبين التوتر والألم. وتستبعد هذه الثنائية منذ البداية أي إمكانية لتحرك مبهج نحو العالم، المؤسس على احتياجات المرء لتوسيع قدراته على الفعل. وكل توجه نحو الواقع الاجتماعي يتم تفسيره وفق هذه الثنائية على أنه هروب ضروري يفرضه عالم من الإحباطات والخذلان. وما وصفه فرويد على أنه "مبدأ اللذة"، أي التوجه نحو الإقلال من طاقة الكيان العضوي، يؤدي به بالتبعية إلى مفهومه عن دافع الموت death-drive، حيث يؤدي الإقلال من الطاقة إلى الموت في النهاية[1]. وتتضح النزعة الاختزالية لهذا النموذج الغريزي بمجرد ما أن يلاحظ المرء الأطفال في ألعابهم وتجاربهم المرحة، والتي تبين لنا تجليات متنوعة من الفرح واللذة في التجريب مع موضوعات عالمهم الاجتماعي، وفي ازدياد كفاءتهم وقدراتهم (انظر مفهوم سبينوزا عن القدرة على الفعل potentia agenda).

هذا النقد للثنائية السيكولوجية بين المجتمع والفرد (عند فرويد) ينطبق بالمثل على لاكان. لكن في صيغته للتحليل النفسي فإن ميزان القوى بين المجتمع المحبِط والفرد الذي لا يستطيع إشباع رغبته يتحول بصورة درامية وبضرر كبير تجاه الفرد. ففي مقاربة فرويد، تكون الأنا Ego في خدمة الهو Id – ويقارن فرويد هذه الأنا براكب فرس أقوى منه ويريد السيطرة عليه، لكن باستغلال هذه القوة نفسها. والأنا دائمًا ما تكون ملزمة بقيادة الهو حيث يريد الهو أن يذهب، ويبدو الأمر "كما لو أن الأنا تضع معالم الطريق الذي يجب على الهو أن يمشي فيه، وتحويل إرادة

(*) (مواليد ١٩٣٥)، عالمة نفس ألمانية، تخصصت في علم النفس النقدي.

(1) Cf. Holzkamp-Osterkamp 1976, pp. 196–258; Kaindl and Rehmann 2008.

الهو إلى فعل كما لو كان هذا الفعل من الهو"[1]. وهكذا يعمل مبدأ الواقع في خدمة مبدأ اللذة، ولا يوجد شيء يواجه الهو في تناقض حاد إلا بعد أن يتم تكوين الأنا الأعلى Super-ego. وفي مقاربة لاكان، لا تمثل عقدة أوديب مجرد مرحلة في التطور الجمعي للنفس البشرية كما عند فرويد، بل تصير هي "المؤسسة لوجود الذات منذ البداية"[2].

تشير نماذج فرويد النظرية، الموضعية والدينامية، إلى المعركة المستمرة بين جوانب النفس المختلفة. والنتيجة العينية لهذه المعركة تظل مفتوحة، وعادة ما تحتوي على "تشكيل وسطي" (انظر تفسيرًا لهذا المفهوم الفرويدي بلغة نظرية الأيديولوجيا في الفقرة ٤,٩). في هذا السياق، تم تخطيط التحليل النفسي (الفرويدي) على أن يشتغل من خلال الأعراض العصابية، وذلك كي يفك شفرة الصراعات الكامنة بين الرغبات الغريزية اللاواعية للهو، وعقوبات الأنا الأعلى، ولاختزال المواجهات الدنيئة بتقوية الوظائف اللاواعية للأنا: "حيثما كان الأنا، فالهو يجب أن يلحق به"[3]. وبهذا المعنى فإن مقولات التحليل النفسي الفرويدي، وعلى الرغم من اختزالها البيولوجي لدوافع، فيمكنها أن تكتسب وظيفة تحررية بالكشف عن أسباب معاناة المرء وكيفية تطويره للقدرة على المقاومة والفعل. كما تمكننا نماذج الهو والأنا والأنا الأعلى من التمييز تحليليًا بين الحالات العاطفية التي نمر بها و"علاقتها بالاعتمادية الأصلية فينا، والصراعات غير القابلة للحل، وإنكار ما نعيشه من قيود على شروط حياتنا"[4]، بحيث أن الذوات التي تعاني من تأنيب الضمير يمكنها أن ترده إلى استدماجها للضغوط والتهديدات الاجتماعية. وعلى الرغم من ذلك فإن الإمكانات التحررية لنظرية فرويد تظل مقيدة، بسبب تعميمه

(1) Freud 1953–74, Vol. 19, p. 25; Freud 1940–52, Vol. 13, p. 253.

(2) Pagel 2002, p. 100.

(3) Freud 1953–74, Vol. 22, p. 80; Freud 1940–52, Vol. 15, p. 86.

(4) Cf. Holzkamp 1984, pp. 27, 30.

لشروط الحياة البورجوازية التي كان يعيشها (والتي واجه آثارها النفسية في ممارسته العلاجية) وتحويله لها إلى واقع أبدي دائم الحضور، حيث تكون المطالب الذاتية للسعادة خاضعة من حيث المبدأ للقهر الاجتماعي والكبت النفسي.

وليس من المصادفة أن لاكان قد ابتعد عن التحليل النفسي الفرويدي في هذه النقطة القوية بالذات، حيث كان يمكنها أن تفتح الباب أمام تنوير ذاتي نقدي وقدرة على الفعل. فقد استبدل لاكان بالأنا الفرويدي الذي كان قادرًا من حيث المبدأ على معرفة ولو جزء من الصراعات التي تنتابه، تصوره عن الأنا المتخيل moi والذي يساء تكوينه من البداية[1]. وتظهر الممارسات الاجتماعية كما لو أنها محكومة بالكامل بمنطق النظام الرمزي، والذي لا يمكن أن يتم تحديه بفاعلية من قبل وظائف الأنا الخيالية، ولا ببقايا الواقع اللاكاني. وفي حين أن الأنا الفرويدي يمكنه أيضًا التمرد على حاكمه الطاغي، فإن الأنا الأعلى الذي هو استقلاله وحريته النسبية، هو في الإطار النظري للاكان مجرد نقطة عابرة، ذاب فيها القانون إلى رغبة. وهكذا تنتهي نظرية لاكان إلى مجرد معالجة أنطولوجية لخضوع الإنسان الكلي والعابر للتاريخ للسيطرة ولنظامها الرمزي الذكوري، في إطار يستحيل معه التعرف على أي شروط اجتماعية أو فردية تمكننا من التحرر أو حتى إدراك القيود التي تكبل هذا التحرر[2].

لقد تغلغلت نظرية لاكان في التحليل النفسي في كل من مدرسة ألتوسير وما بعد البنيوية، وهذا ما أدى إلى نزاعات واسعة ضد الأنثروبولوجيا الماهوية للماركسية الفرويدية، وضد إدانتها الساذجة للقهر/ الكبت الجنسي، ومطالباتها اليوطوبية بتحرير الغرائز، وما إلى ذلك. وبالنظر إلى الاختلافات العديدة

---

(١) وفي الوقت نفسه تنسحب الأنا الفعلية je باعتبارها الذات الحقيقية إلى الهو اللاواعي – باعتبارها أثرًا لما كان يجب أن تكون عليه الأنا (Lacan 1977, p. 300). Cf. M. Frank 1989, pp. 290 et sqq.; Pagel 2002, pp. 37 et sqq.

(2) Cf. Kaindl 2007, p. 146; Kaindl and Rehmann 2008, p. 240.

في الاتجاهات التي تطورت عن الماركسية – الفرويدية، فمن المناسب البحث فيما إذا كان الاتهام المعتاد بالوقوع في النزعة اليوطوبية أو الجوهرانية ينطبق عليها كلها. وما يثير اهتمامي أكثر من أي شيء آخر هو أن مفهوم لاكان عن الاغتراب كان مؤسسًا على تصور ماهوي عن الطبيعة الإنسانية، وقد نظر إليه لاكان على أنه طبيعة متأصلة في الذات الإنسانية قبل تفاعلها مع أي واقع اجتماعي. ومن المثير للدهشة كيف أن ألتوسير الذي رفض المفهوم الماركسي عن الاغتراب باعتباره من بقايا أيديولوجيا إنسانوية تأملية، قد قبل مفهوم لاكان عن الاغتراب وتعميمه التأملي له وجعله أساس نظريته في الأيديولوجيا. وقد أثنى ألتوسير على فرضية لاكان بالغة العمومية بأن التحول من الوجود البيولوجي للإنسان إلى الوجود الإنساني يتحقق داخل "قانون النظام" أو "قانون الثقافة" والمقيد في جوهره بنظام اللغة، كما نظر ألتوسير إلى هذه الفرضية على أنها "أكثر الجوانب أصالة في عمل لاكان، واكتشافه الخاص به"(١).

وعلى العكس من استلام ألتوسير لنظرية لاكان دون نقد، فقد أشار النسويون الماديون إلى أن السيطرة الأبوية لا يجب أن يُختَزل إلى نظام رمزي في الهيمنة، بل يجب أن يتم تحليلها بصلتها باستغلال العمل في الرأسمالية(٢). وعن طريق تبني فكرة ليفي ستروس عن منطلق شكلي كلي للاوعي، يفترض لاكان روحًا إنسانية كلية مفصولة عن شروط الحياة المادية وعن "التشكيلة العينية من العلاقات الاجتماعية" (ماركس)، والتي حفزت نقد سارتر للاكان الذي ذهب إلى أن إزاحة لاكان للذات أدت إلى تغييبه للتاريخ(٣). ومن منظور نظرية مادية تاريخية في

---

(1) Althusser 2001, p. 142.

(٢) "إن نظرية لاكان مثالية... كان أحد أهم أهداف النسوية المادية هي التنظير للقضيب باعتباره أثرًا تاريخيًا متغيرًا لترتيبات اجتماعية متناقضة لا يمكن اختزالها إلى المجال الرمزي... ولمجموعة متناقضة من العلاقات الاجتماعية في ظل الرأسمالية حيث تتقيد عملية إنتاج الرغبة تاريخيًا بالعمل الخاضع للاستغلال" (Hennessy 2000, p. 155).

(3) Sartre 1966, p. 91; cf. Jablonka 2012, pp. 588–9.

الذات، فإن عملية تنشئة الفرد في المجتمعات الطبقية يجب أن تُفهم على أنها عملية نشيطة ومتناقضة تحتوي على، وتتراوح بين، القمع وإمكانات المقاومة، والخضوع والتحرر، وتوسيع مجال الفعل وتقييده. وبدلاً من ذلك يقدم لنا ألتوسير صورة أخروية عن "حرب بدون ذكريات وبدون شواهد قبور" تعتقد الإنسانية أنها كسبتها مسبقاً، "ببساطة بسبب أن الإنسانية تبقى بعد هذه الحرب"، وهي "حرب مستمرة معلنة دائمًا على كل أبناء الإنسانية، الذين عليهم أثناء تشوههم وعاهاتهم المستديمة أن يعيدوا إنتاج النوع البشري من بقايا حطام هذه الحرب"(١). هذه المصادرة الأنثروبولوجية بمواجهة شبه حربية أبدية وكلية بين المجتمع والفرد هي السبب الرئيسي لما وصفه إيجلتون على أنه "العقم السياسي لنظرية ألتوسير"(٢).

٧,٦ - هل تستطيع الذوات الرد على استدعاءاتها؟

تعرض دمج ألتوسير المتناقض بين نظرية الأيديولوجيا ذات الأساس المادي التاريخي والتحليل النفسي اللاكاني إلى انتقادات من اتجاهات مختلفة. وقد أدت الأزمة التي مرت بها مدرسة ألتوسير وما تبعها من طغيان المقاربات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية على النظرية الاجتماعية إلى أن فقدت النظرية الماركسية في هذا الخضم الكثير من العناصر الأصيلة. فقد اتهمت ميشيل باريت Michèle Barrett(*) ألتوسير بأنه عمل على دمج لاكان في الماركسية أدى إلى تهميش معنى اللاوعي(٣). ووفقًا لروزاليند كاورد وجون إيليس فإن الطابع المادي للأيديولوجيا لا يكمن في أجهزة الدولة الأيديولوجية، بل في الممارسة الأيديولوجية لعملية إنتاج

---

(1) Althusser 2001, p. 140.

(2) Eagleton 1991, p. 145.

(*) (مواليد ١٩٤٩) أستاذة النظريات الأدبية والثقافية الحديثة بجامعة لندن، ومن أهم النسويات العاملات في مجال النقد الأدبي والثقافي وتاريخ الأفكار.

(3) Barrett 1991, pp. 104–5.

الذات نفسها، والتي لا يمكن تحليلها إلا بالتحليل النفسي، لا الماركسية[1]. وقد حدد سلافوي جيجيك الأيديولوجيا بأنها "فانتازيا" متعلقة باقتصاد اللاوعي، والذي يشكل بنية واقعنا الاجتماعي ويدعم عملية تشكيل الأيديولوجيا لذواتنا وسعادتنا بهذا التشكيل[2]. وكانت جوديث بتلر مهتمة بصفة أساسية بمفهوم ألتوسير عن "الأيديولوجيا بعامة"، والذي اقترحت أن تضعه في مستوى سيكولوجي أكثر عمقاً، تتفق فيه عمليات الإخضاع مع عمليات تكوين الذات[3]: فهي تفهم عملية التكوين الأيديولوجي للذات على أنها تبدأ من عملية "خضوع تأسيسي" ذات طابع أيديولوجي، والموصوفة على أنها استعداد أصلي للاستجابة للاستدعاء السلطوي للذات، ورغبة معينة في البقاء في الخضوع للسلطة، وقبول لمنطقها وقانونها، بل وتبريره[4]. فحسب بتلر، "لا تصير الذات ذاتًا إلا إذا تعرضت للاتهام وحوكمت ثم تم تبرئتها، أو أن تكون منشغلة دائمًا في عملية تبرأة نفسها من اتهام ما"[5]. لكن يبقى هذا التحليل غامضًا بالنسبة لي، فلماذا تشتق بتلر مثل هذه العملية من الشعور بالذنب من "خضوع تأسيسي" founding submission يُفترض أنه يسبق عمليات الاستدعاء الأيديولوجية ويدعمها، بدلاً من إعادة بناء كيفية خضوع الذات انطلاقًا من النظام التعليمي كجهاز أيديولوجي للدولة، وباعتباره نظامًا في تكوين الذوات الخاضعة منذ البداية، عن طريق ممارساته وخطاباته.

وقد وجه آخرون انتقاداتهم لجوهر نظرية ألتوسير في الأيديولوجيا، وخاصة لمقاربته اللاتاريخية للأيديولوجيا "بعامة"، في الوقت الذي تحالفوا فيه مع المكونات المادية التاريخية لمفهوم ألتوسير عن أجهزة الدولة الأيديولوجية. وفي تحليل رانسييه Rancière فإن مفهوم "أجهزة الدولة الأيديولوجية" هو "نتاج نظري لحركة

(1) Coward and Ellis 1977, p. 69.

(2) Žižek 1994, pp. 316, 321 et sqq.

(3) Butler 1997, pp. 7–8.

(4) Butler 1997, pp. 111–12.

(5) Butler 1997, p. 118.

مايو ١٩٦٨"، وعلامة على قطيعة ممكنة مع مواجهة ألتوسير السابقة على مايو ١٩٦٨ بين العلم والأيديولوجيا. ذلك لأن السيطرة الأيديولوجية للبورجوازية بعد ١٩٦٨ لم تكن "نتيجة لمخيلة اجتماعية رأى بها الأفراد علاقاتهم بشروط وجودهم"، بل بالأحرى نتيجة لنظام علاقات القوة المادي الذي يعاد إنتاجه من أجهزة مختلفة[١]. وكان على ألتوسير أن يجعل مفهومه الجديد عن أجهزة الدولة الأيديولوجية "مناسبًا لمفهومه الأقدم عن المخيلة، وكان مفهوم الاستدعاء هو حلقة الوصل بينهما"[٢]. وقد رأي "مشروع نظرية الأيديولوجيا" Projekt Ideologietheorie (PIT) أن الجوانب المثمرة من مفهوم ألتوسير عن أجهزة الدولة الأيديولوجية والاستدعاء الأيديولوجي يجب أن تُفصل عن مفهومه اللاتاريخي عن "الأيديولوجيا بعامة"، والذي كان محصورًا داخل الثنائية السيكولوجية الإشكالية بين الفرد ذي الاحتياجات والمجتمع القمعي – وهي ثنائية لا يمكن معها التنظير لأي إمكانات تحررية[٣]. وبدلاً من إنزال الأيديولوجيا من سماء المجردات واستخراج أشكال الهيمنة الأيديولوجية من داخل "علاقات الحياة الفعلية"، والذي نظر إليه ماركس على أنه "المنهج العلمي الوحيد"[٤]، رد ألتوسير كل صور الفعل والفكر الإنساني إلى بناء طاغ من الاغتراب وسوء الفهم، مؤسس على فرضية بنية غير اجتماعية تأسيسية لدى الفرد. وبدلاً من ممارسة تحليل عيني لشروط الفعل التحرري، قام ألتوسير باختزال الذات الفاعلة إلى مجرد أثر لبنية السيطرة "حيث تتساوى في هذه البنية كل أفعال الذات وتصير بلا لون"[٥].

وقد ناقش العديد من المفكرين سلبيات نظرية ألتوسير بالتركيز على مفهومه عن الاستدعاء الأيديولوجي. فوفقًا لستيوارت هول، بالغ ألتوسير في معالجة كيفية

(1) Rancière 2011, p. 74.

(2) Rancière 2011, p. 76.

(3) PIT 1979, pp. 121 et sqq.

(4) Cf. Marx 1867, p. 374; cf. Marx 1976, p. 494, n. 4

(5) PIT 1979, p. 126.

إعادة إنتاج الأيديولوجيا الحاكمة، ولم ينتبه إلى ما في هذه العملية من تناقضات وصراعات تؤدي إلى تغيرها المستمر(١). وحاجج إيجلتون بأن نموذج ألتوسير "أحادي للغاية"، لأنه "يربط ربطًا عامًا بين التزامنا بأدوار اجتماعية وخضوعنا لنسق من الهيمنة"(٢). وانتقدت جوديث باتلر نموذج الاستدعاء الأيديولوجي لتغافله عن أشكال عديدة من العصيان: "إن القانون يمكن ألا يتعرض للرفض وحسب، بل يمكن كذلك أن يتم سحب الأرض التي يقف عليها وإجباره على الكشف عن القوى التي تقف وراءه"، بحيث توجد دائمًا فجوة بين الأمر السلطوي وأثره لدى الخاضعين له، وهو ما يعبر عن "فشل في الأداء" يمكن أن يفتح إمكانات لإعادة صياغة عبارات السلطة(٣). ومن منظور آخر، ذهب ريتشارد وولف إلى أن ألتوسير كان يمكنه أن يبرز التناقضات الداخلية لأجهزة الدولة الأيديولوجية وكذلك لعمليات إخضاع الذوات لو كان استخدم فكرته عن تعدد أنماط الإنتاج داخل التشكيلة الاجتماعية الواحدة: بما أن التناقضات بين هذه الأنماط المتعددة من الإنتاج وما يصاحبها من طبقات اجتماعية تنعكس في شكل تناقضات لأجهزة الدولة الأيديولوجية، فسوف يكون لدينا تعددية كبيرة ومتناقضة في أشكال إخضاع الذوات(٤).

ويتضمن هذا الاقتراح وضعًا جديدًا في غاية التعقيد. فبما أن هناك تعددية في أشكال إخضاع الذوات، وكلها متناقضة وممارسة من قبل نفس أجهزة الدولة الأيديولوجية، فإن على الذوات أن تختار الشكل الذي ستخضع له، أو تضع أشكالاً عديدة في سلم أولويات أو توازن بينها جميعاً، مما يتبعه رفض شكل ما للتمكن من الخضوع لشكل آخر. وكما لاحظ ماركس الشاب في "المخطوطات الاقتصادية

---

(1) Hall 1988, p. 48.

(2) Eagleton 1991, p. 145.

(3) Butler 1993, pp. 122, 124.

(4) Wolff 2004, pp. 765–6; cf. Althusser 2001b, p. 107; Althusser 1995, p. 293.

الفلسفية لسنة ١٨٤٤"، فإن "كل مجال يفرض عليَّ معـايير ه الخاصـة المختلفـة والمتناقضة مع غيره... فكل مجال يمثل طريقة معينة فـي تغريـب الإنـسان"(١).
وما يثير اهتمامي هنا ليس الاغتراب الكامل للإنسان عبر كل أشـكال الإخـضاع التي يتعرض لها، بل مساحة المناورة المتاحة أمامه نتيجة التناقضات الموجودة بين هذه الأشكال. وكما يشير ستيوارت هول، فإن لا شيء يضمن للرسـالة المـشفرة لنظام في الهيمنة مثل قناة تليفزيونية على سبيل المثال أن تصل إلى المشاهد بعـد فك شفرتها، لأن استقبال المشاهد يخضع لعمليات كثيرة من الفهم والتفسير المستقل نسبياً(٢). وعلى أساس هذه الخلفية، يميز هول بين أنماط ثلاثة مـن عمليـات فـك رسائل الهيمنة:

١ – في نمط الهيمنة السائد، تسير عملية فك الشفرة داخل الشفرة السائدة؛

٢ – في الشفرة التفاوضية، يقبل المشاهدون الوضع المسيطر علـى مـستوى عام ومجرد ثم يعيدون تعريفه وفق أوضاعهم المحلية؛

٣ – في الشفرة التي يتم استقبالها في سياق مواجهة ومقاومة من المتلقي، يفك المشاهدون الشفرة بطريقة عكسية بالكامل، فهم يخرجونها من سياقها تمامًا ليعيدوا إدخالها في سياق آخر مختلف(٣).

ومن الواضح أن النمط الأول من استقبال الشفرة يتفق مع ما وصفه ألتوسـير بمثال التفات الشخص المنادى عليه، ذلك لأن مشاهدي التليفزيون في هـذا الـنمط يقبلون رسائل الهيمنة دون مساءلتها. أما في النمط الثاني وهـو التفاوضـي، فقـد صار الموضوع المفضل لدى نظريات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية والتـي تركز على تضاربات وتلاقحات واستراتيجيات التخفي فـي خطابـات وعلاقـات

---

(1) Marx and Engels 1975–2005, Vol. 3, p. 310.

(2) Hall 1993, p. 508.

(3) Hall 1993, p. 517.

القوة[١]. وليس هذا الاكتشاف بجديد كما يبدو. ذلك لأن أغلب التـضاربات التـي تشير إليها هذه النظريات قد أشار إليها من قبل دوبوا W.E.B. Du Bois بمفهومـه عن "الوعي المزدوج" الذي طوره سنة ١٨٩٧، في سياق وصفه لوضع الأفارقـة الأمريكان الذينّ ينظرون إلى أنفسهم من منظور الآخر الأبـيض، وهـو منظـور تختلط فيه الشفقة بالازدراء[٢]. وتغطي الشفرة التفاوضـية مـساحة كبيـرة مـن المواءمات والغموض تجاه الإخضاع الأيديولوجي للذوات: إذ تتضمن صورًا عديدة من التعامل مع رسائل الهيمنة، إما تقييد معناها، أو تطبيق جزء من مضمونها، أو إخفاءها بحيث يمكن أن تنزلق إلى السخرية أو إحباطها بالكامل، أو ملأها بدلالات جديدة باستغلال فلتات لسان المرسل لها[٣].

أود فيما يلي التركيز على نمط المواجهة وأناقشه بمثال عيني، وهـو رفـض الفقراء للتعامل معهم من منطلق عنصري. سجل الواقعة أشوين ديـساي Ashwin Desai الذي تناول في كتابه "نحن الفقراء" We are the Poors صراعات الفقراء في مجتمعاتهم في جنوب أفريقيا في عصر ما بعد الفصل العنصري. وتمثـل الـسياق التاريخي في أنه بعد التحرر من نظام الفصل العنصري، تبنـت حكومـة حـزب المؤتمر الأفريقي القومي بقيادة الـرئيس ثـابو مبيكـي[*] Thabo Mbeki عقيـدة الليبرالية الجديدة، وفرضت سياسات اقتصادية في الخصخـصة وإعـادة الهيكلـة لصالح اقتصاد السوق، والتي كانت موجهة ضد قطاعات كبيرة مـن المجتمعـات الفقيرة. ومنذ انتهاء عصر الفصل العنصري لم يـتم توزيـع إلا ٣ بالمائـة مـن الأراضي الصالحة للزراعة، وأغلب هذه النسبة ذهب إلى "التجار الـسود، لا إلـى الفلاحين الذين لا يملكون أرضًا زراعية"[٤]. والصراع الذي درسه ديساي كان بين

---

(1) Cf. e.g. Bhabha 1994, pp. 122 et sqq., 159–60.

(2) Du Bois 1995, p. 45.

(3) Butler 1993, p. 124.

(*) سياسي جنوب أفريقي ولد سنة ١٩٤٢، ثاني رئيس لجنوب أفريقيا (١٩٩٩ – ٢٠٠٨).

(4) Desai 2002, p. 11. Cf. Baptist/ Rehmann 2011, 151–8.

مجلس محلي في مدينة تشاتسورث Chatsworth وفقراء المنطقة الـذين أجبـرهم المجلس على ترك بيوتهم، فوقفوا للدفاع عنها، خاصة بعد أن قطع مجلس المدينـة المياه عنهم وأجبرهم على الإخلاء بالقوة. ولفهم ديناميات هذا الـصراع يجـب أن نضع في اعتبارنا أن أغلب سكان هذه المنطقة كانوا من الهنود(*). وعندما حـاول مجلس المدينة الإخلاء بالقوة، واجهه السكان بعنف جعله يتراجع. وعند هذه اللحظة لعب أحد أعضاء المجلس بورقة العنصرية، واتهم الهنود بأنهم يريدون الاحتفـاظ بمميزاتهم العرقية في الإقليم على حساب الأغلبية السوداء. لكن الحشد الهنـدي رد بصيحة "لسنا هنوداً، نحن الفقراء"، ورد المتعاطفون معهم من السود "لسنا أفارقـة، نحن الفقراء". ولا يمكن لهذا الرد الواحد أن يخـضع للاسـتغلال أو المـساومة: "لقد أعيد تشكيل الهويات في سياق الصراع، ولم يعد حاملو هذه الهويات يحترمون السلطة"(1).

يجب علينا أن نلاحظ عددًا من الظروف التي ساعدت على رفـض هـؤلاء الناس لإخضاعهم الأيديولوجي من خلال هوياتهم العرقية. فمن جهة أولـى، فإننـا نتعامل هنا مع إخضاع سلبي (ذلك الذي قام به أحد أعضاء المجلس، تجاه الهنـود والسود معاً)، وهو نوع من السباب. وقد جاءت هذه الإهانة على خلفيـة أحـداث تقترب من استخدام العنف من قبل السلطة لكنه فشل. وقد انكشف في هذه الأحداث الوجه القمعي لأجهزة الدولة التي كانت متنكرة في شكل أجهزة أيديولوجية، وهـو وجه لم ينجح في القمع. كما أن محاولة استثارة الخلافات العرقيـة (بـين الهنـود والسود) جاءت متأخرة وبعد أن تأجج الصراع، ولذلك لم تنجح المحاولة. كمـا أن العناصر الصالحة من وجهة نظر السلطة (القابلة لنسق الهيمنة والتابعـة للـسلطة) تحولت إلى السلبية وخرجت بذلك من الصراع. هذا بالإضافة إلى أن الجهة التـي

(*) قامت حكومة الفصل العنصري سنة ١٩٥٠ بوضع الهنود في هذه المنطقة كي تفـصل بـين مناطق الشمال ذات الأغلبية البيضاء ومناطق الجنوب ذات الأغلبية السوداء.

(1) Desai 2002, p. 44.

تقوم بعملية الإخضاع الأيديولوجي العنصري للناس وهي الحكومة، كانت تتحدث باسم "التحرر" عن الصراع ضد الفصل العنصري، وعن التحرير الاجتماعي للأغلبية السوداء، على الرغم من أن خطابها هذا يقف في تناقض فاضح مع سياساتها النيوليبرالية.

وكما صور لنا هول "نمط المواجهة" في استقبال خطاب الهيمنة، فإن الفقراء رفضوا الرسالة العنصرية المشفرة ("لسنا هنوداً") وأعادوا إرسالها بمضمون عكسي: "نحن الفقراء". وبالطبع فلا يمكن أن نفهم هذا الهتاف على أنه تغيير كامل للهوية، فالذوات (الهنود والسود) تظل غير متجانسة ومتناقضة مع بعضها. كما أنهم لم يتحددوا قبل الصراع بأعراقهم وحسب، ولا أنهم صاروا بعد نشوب الصراع يعرفون بفقرهم وحسب. فهم لا يزالون هنودًا أو أفارقة، رجالاً ونساءً، شيوخًا وأطفالاً. كل الفرق أن الفقر الآن صار هو الشيء المشترك الذي يجمعهم كلهم والذي يمثل قضيتهم الأساسية. وما تكشفه هذه الأحداث أن تحولاً دالاً حدث في علاقات القوة هناك وفي الوعي الشائع للناس، دون أن يقدم ذلك أي ضمانة على عودة الأمور كما كانت عليه.

وأعتقد أن هناك على الأقل ثلاث خصائص تتجاوز القدرة التنظيرية لنموذج ألتوسير في الهيمنة الأيديولوجية على الذوات: فأما أولاً، وعن طريق رفض الهنود لوضعهم العرقي المتميز نسبياً، وتعريف أنفسهم بأنهم فقراء، فقد رفض هؤلاء الفقراء التماهي مع الآخر الغني الذي يمثل السلطة وفصلوا أنفسهم عنه، وبذلك أحدثوا كسرًا في نموذج ألتوسير في إخضاع الذات عن طريق رؤية نفسها في مرآة الآخر المهيمن. وأما ثانياً، بدلاً من أن يعرفوا أنفسهم من خلال الذات الكبيرة المهيمنة، عرفوا أنفسهم باعتبارهم ذواتًا صغيرة تعيش في الفقر وتصارع معًا ضد مضطهديهم. ولذلك فإن ألتوسير يتجاهل عمليتين من تشكيل الذات لحساب عملية واحدة رأسية تأتي من أعلى، فهو يتجاهل عملية تشكيل الذات من أسفل وفي مواجهة للهيمنة من أعلى، وعملية تشكيل الذات الأفقية بين عناصر متساوية وتتبادل الاعتراف ببعضها على أساس هوية مشتركة وهي الفقر، وكونهم كلهم

"بدون حيثية"[1]. ولا أرى أي سبب يجعلني أعامل عملية تشكيل الهوية من أسفل وبين أشخاص متساوين على أنها سوء فهم ذاتي ضروري (كما فعل ألتوسير).

وثالثاً، لا يرفض الفقراء تصنيفهم الأيديولوجي من أعلى وحسب، بل يواجهونه بتوكيد هوية مضادة. وبما أن هذه الهوية معلنة صراحة، فهي لا يمكن أن تُدرس بمنهج لاكان في تحليل اللاوعي. ولذلك فإذا أردنا دراسة كيفية استجابة الناس للأيديولوجيات، فلا يجب علينا اعتبارهم ذواتًا خاضعة طوال الوقت، فهم ليسوا مخلوقين بالكامل من هذه الأيديولوجيات أو الخطابات الأيديولوجية، ذلك لأن هذه الأيديولوجيات نفسها بها العديد من الانشقاقات والتناقضات التي تمكن الناس من الانفلات منها كما أشارت جوديث بتلر. فبدون العيش المشترك تحت نفس الفقر لم تكن المجموعات العرقية المختلفة لتتحد معًا لمواجهة ما تتعرض له من قهر. فبصرف النظر عن أعراقهم، فهم جميعهم لديهم نفس البنية الجسدية التي تحتاج لحد أدنى من ضروريات الحياة. والمسألة إذن لا تتعلق بإمكان وجود نقطة خالصة محايدة لم تغزوها الأيديولوجيا كي تتم المقاومة منها. إن اللغة والخطاب ملازمان لنا على الدوام، لكنهما ليسا العناصر الوحيدة التي تتحكم في حياتنا. فآلام مثل الجوع والنوم في العراء والمرض لا يمكن النظر إليها على أنها آثار لسيطرة أيديولوجية أو خطاب أيديولوجي، حتى ولو تأثر تفسير الجوع والمرض بالأيديولوجيات السائدة. ولذلك فنتيجة لمفهومه شديد العمومية عن الأيديولوجيا بعامة، لم تكن لدى ألتوسير أدوات تحليلية للتعرف على خبرات يمكنها أن تقاوم السيطرة الأيديولوجية. إن هذه السيطرة لا تصير فاعلة إلا إذا نجحت في مخاطبة الخبرات الحياتية، وهي لا يمكن مقاومتها وتحديها إلا إذا كانت هناك بدائل تعطي معنى مغايرًا لحياتنا.

---

(1) Cf. Rancière 1999, p. 30.

الفصل السابع

من انهيار مدرسة ألتوسير إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة

إن ما بدأ باعتباره تجديدًا واعدًا لنظرية الأيديولوجيا على يد ألتوسير، انتهى أخيرًا بأزمة في مدرسته، حيث تراكمت لإحداثها أسباب نظرية وسياسية وشخصية بطريقة بالغة الضرر. كان ألتوسير يصاب بصفة دورية بحالات ذهان واكتئاب، وقتل زوجته هيلين ريتمان Hélène Rytmann في نوفمبر ١٩٨٠، وأُودِع مصحة عقلية (حتى ١٩٨٣) وقضى بقية حياته منعزلاً (حتى وفاته سنة ١٩٩٠)[1]. وانتحر نيكوس بولانتزاس سنة ١٩٧٩، وكذلك ميشيل بيشو Michel Pêcheux[*] سنة ١٩٨٣. وعلى المستوى السياسي، أدت النزعة النظرية المبالغ فيها واللغة التخصصية الضيقة التي انتهت إليها مدرسة ألتوسير إلى انقطاع صلاتها بالحركات اليسارية على الأرض. وكانت مدرسة ألتوسير قبل ذلك ومنذ السبعينيات تتعرض لهجوم حاد وواسع من اتجاهات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، والتي أخذت دفعتها الفلسفية من قراءة جديدة مغايرة لنيتشه وهايدجر، ما أدى إلى تغيير جذري في طبيعة النخبة الفكرية المهيمنة آنذاك. وهذا التغيير السريع هو ما يدفعنا لمساءلة الضعف الداخلي لمشروع ألتوسير[2]. وهذا هو ما تناولته في دراسة قمت بها عن

---

(١) يذكر باليبار أن ألتوسير أبلغه في أغسطس سنة ١٩٨٠ أنه لن ينتحر، بل سيفعل شيئًا أسوأ، وهو تحطيم كل ما أنجزه، وما يمثله للناس ولنفسه (Balibar 1991, pp. 61–2).

(*) (١٩٣٨ – ١٩٨٣)، فيلسوف وعالم لغويات فرنسي، اشتهر بإسهاماته في مجال تحليل الخطاب.

(2) Cf. F.O. Wolf 1994, pp. 189–90.

نشوء "اليسار النيتشوي" في فرنسا، وقد توصلت إلى نتيجة مفادها أن مدرسة ألتوسير (ما عدا بولانتزاس الذي كان أقرب لجرامشي)، لم تكن قادرة على الدفاع عن نفسها ضد استيلاء ما بعد الحداثة على مقولاتها المركزية؛ ذلك لأن مقاومة هذا الاستيلاء "قد تعرض للشلل عن طريق "نزعة لاإنسانوية نظرية" theoretical antihumanism في مدرسة ألتوسير، والتي كانت هي نفسها نتيجة دمج غريب بين ماركس ونيتشه وهايدجر"(١).

وبعد تحلل مدرسة ألتوسير، تعرضت نظرية الأيديولوجيا لأزمة عميقة، حيث حل محل مفهوم الأيديولوجيا مفاهيم أخرى مثل "الخطاب" discourse والقوة power. ووفقًا ليورجي لارين(*) Jorge Larrain فقد تحللت النظرية الألتوسيرية في الأيديولوجيا إلى ثلاثة تيارات رئيسية: أولاً، مجموعة ملتفة حول ميشيل بيشو، وطورت نظرية في الخطاب في إطار ألتوسيري، ومشروع طبقي شيوعي؛ ثانياً، تيار "جرامشي جديد" neo-Gramscian التف حول إرنستو لاكلاو Ernesto Laclau وستيورات هول (مجموعة البحث في الهيمنة)، وقد أدمج في إطاره النظري مقاربات لغوية وسيميوطيقية كي يكون قادرًا على تحليل الليبرالية الجديدة واليمين الشعبوي والثقافة الجماهيرية؛ ثالثاً، نشأ تيار ما بعد بنيوي تحت تأثير فوكو حول لاكلاو وشانتال موف Chantal Mouffe، اتهم الماركسية بالنزعة الماهوية essentialism، واستبدل بمفاهيم الأيديولوجيا والثقافة واللغة، مفهوم الخطاب باعتباره المبدأ النموذجي في تشكيل المجتمع وظواهره(٢).

---

(1) Rehmann 2004a, p. 72.

(*) مواليد ١٩٤٢. أستاذ النظرية الاجتماعية بجامعة برمنجهام وجامعة ألبرتو هورتادو، سانتياجو.

(2) Cf. Larrain 1994, pp. 68 et sqq., pp. 85 et sqq.

١,٧ – ميشيل بيشو وتطويره لنظرية ألتوسير في الأيديولوجيا في صورة نظرية في الخطاب

على العكس من سوء فهم سائد، لم تتطور نظرية الخطاب داخل تيار ما بعد البنيوية، بل في إطار النظرية الألتوسيرية في الأيديولوجيا. فقد كانت المهمة الأساسية أمام مجموعة البحث التي تحلقت حول ميشيل بيشو وبول هنري Paul Henry هي الجمع بين اللغويات والتحليل النفسي اللاكاني مع نموذج ألتوسير في إخضاع الذات، وذلك لتفسير الكيفية التي ترتبط فيها عمليات إنتاج المعنى بالسيطرة على الذات[١]. فعن طريق اللغة يتم إنتاج الذات من البداية، وفي اللغة كذلك تظهر آثار التكوين اللغوي للذات[٢]. وتتمثل عملية إنتاج اللغة للذات عن طريق ما يسمى بوهم المعنى، أي الاعتقاد في أن لكل كلمة معنى تشير إليه مباشرة، وفي أن اللغة وسيط شفاف ناقل للمعنى[٣]. وعلى العكس من ذلك فإن سياق الخطاب وتكوينه الداخلي هو الذي يحدد طبيعة الرسائل الأيديولوجية التي يرسلها وكذلك معنى الحديث في هذا الخطاب[٤]، ويحدد كذلك ما يجب ما لا يجب[*]. وكل تشكيل خطابي يعتمد على ما أطلق عليه بيشو "الخطاب البَيْني" interdiscourse، أي على مجمل التشكيلات الخطابية المهيمنة[٥]. لكن تعمل التشكيلة الخطابية على إخفاء رسائل الهيمنة وسياقها السلطوي بالطابع الشفاف للمعاني التي تنقلها، وتعتم على حقيقة اعتمادها على خطاب مهيمن واحد من خلف

---

(1) Pêcheux 1982, p. 105.

(2) Pêcheux 1982, pp. 64, 190.

(3) Pêcheux 1982, p. 105.

(4) Pêcheux 1982, p. 111.

(*) المثال على ذلك، خطبة الجمعة، واختلافها عن خطبة أحد الرؤساء، أو محاضرة لأستاذ جامعي، أو برنامج حواري في التليفزيون، فسياق الخطاب وبناءه الداخلي في كل حالة هو الذي يحدد طبيعة الرسائل التي يرسلها، وكذلك المعاني المقصودة من الكلمات حتى لو كانت واحدة، إذ يمكن لكل هذه الخطابات أن تستخدم نفس الكلمات، لكن بمعان ودلالات مختلفة يحددها سياق وبنية كل خطاب.

(5) Pêcheux 1982, p. 113.

تعددها الظاهري[١]. وطالما تم استدعاء الذوات على أساس أن هذا الخطاب هو خطابهم، فإن معنى الخطاب وما تفهمه الذات عن نفسها يتفقان ويتشكلان في عملية واحدة[٢]. والواضح للغاية هنا مدى التماثل بين هذا التحليل ونقد أدورنو وهوركهايمر للفكر التوحيدي بين الذات والموضوع (انظر الفقرة ٥,٤)، لكن لم يحدث بين تيار ما بعد البنيوية ومدرسة فرانكفورت أي حوار في ذلك العصر.

ويمكننا النظر إلى تعديلات بيشو على نظرية ألتوسير على أنها محاولة للخروج عن الطابع العام لنظريته في الأيديولوجيا، لكن دون تحديها. وكي يواجه بيشو النقد الشائع الموجه لألتوسير وهو الوقوع في النزعة الوظيفية، حاول أن يركز على مفهوم "إعادة الإنتاج" وذلك بحديثه عن المراوحة بين إعادة إنتاج الأيديولوجيا السائدة، ومحاولات مواجهتها[٣]. وقد عاد بيشو إلى أفكار ألتوسير الأولى عن الطابع الخاص لأيديولوجيا البروليتاريا[٤]، وعمل على التمييز بين الأيديولوجيا البورجوازية التي تعطي وهمًا للفرد بأنه ذات مستقلة، وبين الأيديولوجيا البروليتارية التي تخلق ذواتًا متمردة[٥]. لكن هذا التمييز ليس دقيقًا بالمرة، لأن الأيديولوجيات اليعقوبية(*) Jacobin والقومية والإمبريالية والفاشية تخلق ذواتًا متمردة هي الأخرى، وتستدعيها من أجل قضية مشتركة.

---

(١) Ibid في هذا السياق تظهر رسائل الهيمنة المعدة سلفًا قبل ظهور الخطاب كما لو كانت جديدة في حين أنها كانت تدور بين الخطابات الأخرى، وتظهر أسبقية رسائل الهيمنة على الخطاب في أن المخاطبين يبدو عليهم دائمًا سبق معرفتهم بما يقوله الخطاب. وفي الحقيقة يظهر المتحدث في الخطاب على أنه يقول شيئًا جديدًا ويبدعه من عنده في حين أن ما يقوله كان معدًا سلفًا في الخطاب البيني المهيمن (Fairclough 1992, p. 31)

(2) Pêcheux 1982, pp. 105, 112; cf. Denise Maldidier in Pêcheux 1990, pp. 43 et sqq.

(3) Pêcheux 1982, p. 215; Pêcheux 1984a, pp. 61 et sqq.

(4) Cf. Althusser 1995, pp. 263 et sqq.

(5) Pêcheux and Fuchs 1975, p. 207, n. 5.

(*) نسبة لعصر اليعاقبة أثناء الثورة الفرنسية، وترجع التسمية إلى أعضاء "نادي اليعاقبة" الذي كان مجموعة ثورية متطرفة كانت تنادي دائمًا بسياسات راديكالية لإزاحة النظام القديم تماماً. ويشير المصطلح عندما يستخدم كصفة إلى أي سياسات راديكالية يسارية تريد تغييرًا جذريًا في الأوضاع القائمة، ولا تضع أي اعتبارات للتوازنات السياسية أو الحلول الوسطى.

وكي يحدد بيشو الخصائص المميزة لأيديولوجيا البروليتاريا، اقترح استخدام مفهوم "كسر التماهي" disidentification، أي قطع الصلة بين تماهي الذوات والأيديولوجيا المهيمنة، ذلك التماهي الذي تفرضه أجهزة الدولة الأيديولوجية، والعمل على السير عكس هذا التماهي؛ فلما كانت الأيديولوجيا حسب بيشو "أزلية" ولا يمكن اختفاؤها أبداً، فإن كسرها لا يمكن أن يكون إلا بتوجيهها عكسياً، ضد ذاتها وفي صالح أيديولوجيا أخرى غيرها(١). ولا يعني هذا خروجًا تامًا عن عملية تشكيل الأيديولوجيا للذوات، بل يعني استبدال أيديولوجيا بأخرى في تكوين ذات جديدة مختلفة(٢).

هذه الأيديولوجيا المضادة تتصف بامتلاك المعرفة العلمية، وبالعمليات الخطابية المستخدمة في التعليم(٣). ومن جهة أخرى فهي متصلة بالمنظور السياسي الذي يعمل خارج إطار الدولة، والذي يهدف إلى تجاوز قيود النظام النيابي وتفعيل الثورة البروليتارية عن طريق ديموقراطية شعبية ثورية(٤). وهذا يعني الخروج عن الأطر الضيقة للفعل السياسي وتقيده بالنظام البرلماني، وانفتاحه على حدود مفتوحة دائمًا من الصراع – مع تجاوز ثنائية القائد والجماهير– مع مساءلة دائمة لكل خطوة(٥). ويشير بيشو هنا إلى جوانب من ممارسة لينين السياسية الخارجة عن نطاق الأيديولوجيا البورجوازية، وإلى الثورة الثقافية الصينية، التي بتصورها الجديد عن الذات المتجاوز للشخص القانوني قد استفادت من الأيديولوجيات الخاضعة في تحدي الأيديولوجيا المهيمنة(٦). والحقيقة أن توجه بيشو نحو فك

---

(1) Pêcheux 1982, p. 159; cf. Pêcheux 1975, pp. 200–1.

(2) Pêcheux 1982, pp. 194–5; Pêcheux 1975, pp. 248–9.

(3) Pêcheux 1982, pp. 159, 194.

(4) Pêcheux 1984b, p. 65.

(5) Pêcheux 1984b, p. 66.

(٦) Ibid أشار نورمان فيركلو إلى أن نظرية بيشو ليست ممكنة إلا في إطار نظرية ثورية على خطى ماركسية – لينينية، وفي الإطار التنظيمي للحزب الشيوعي: "في نظرية بيشو نظرة أحادية للذات باعتبارها شيئًا موضوعًا في إطار مسبق، وباعتبارها مجرد أثر لشيء أكبر منها؛ وبذلك يتم تجاهل قدرة الذوات على الفعل وعلى تغيير شروط الإخضاع. إن نظرية بيشو في تغيير هويات الأفراد من أعلى هي بديل غير مجد عن بناء إمكانية التغيير من داخل الذات (Fairclough 1992, p. 34).

ارتباط الذوات بالأيديولوجيا المهيمنة على طريقة لينين والثورة الصينية يشترك معهما في ضعف أساسي وهو افتقاد استراتيجية جدلية في كيفية الربط بين الديمقراطية المباشرة ودمقرطة أجهزة الدولة القائمة(١).

وفي الملحق الذي أضافه بيشو على كتابه "اللغة والسيمانطيقا والأيديولوجيا" Language, Semantics and Ideology عاد لأسلوب النقد الذاتي الذي اتبعه ألتوسير وقام بنقد نزعته النظرية المجردة، كما انتقد توظيف ألتوسير المحدود للغاية للاكان (انظر أعلاه فقرة ٦,٦): فقد نظر بيشو إلى ألتوسير على أنه يحمل طابعًا أفلاطونيًا في النظر إلى النظرية على أن لها الأولوية المطلقة على الممارسة، ونظر إلى إدخال ألتوسير التحليل النفسي اللاكاني على أنه عودة للوظيفية من طريق خلفي(٢). وفي مناسبة أخرى، أعلن بيشو أن كتابه "اللغة والسيمانطيقا والأيديولوجيا" لم يكن قد تعامل مع الأيديولوجيات الخاضعة، وأن تفسير نشوء هذه الأيديولوجيات كان يتطلب فهم حقيقة أنه ليست هناك ممارسة أيديولوجية بدون ثغرات، وليس هناك قانون دون محاولات للخروج عليه، وأن المقاومة والتمرد لا يتوقفان أمام الأيديولوجيا المسيطرة(٣). وفي طريقة مماثلة لنقد جوديث بتلر Judith Butler لألتوسير، فقد شدد بيشو على ظاهرة التغيير المستمر لدلالات الألفاظ باعتباره بداية لمقاومة خطاب الأيديولوجيا(٤).

ويمكننا الكشف عن بعض نقاط القوة والضعف في مقاربة بيشو إذا قارناها بمثال جنوب أفريقيا عن "نحن الفقراء" والذي ناقشناه عند نقدنا لألتوسير (فقرة ٦,٦). إن مفهوم فك التوحد مع الأيديولوجيا المهيمنة لا شك قادر على إفهامنا رفض الفقراء لخطوط الفصل العنصري. فالجموع كان يمكنها في البداية

---

(1) Cf. Poulantzas 1978, p. 260.

(2) Pêcheux 1982, p. 216.

(3) Gadet and Pêcheux 1982, p. 399.

(4) Gadet and Pêcheux 1982, p. 397.

وقد لاحظ دنيس مالديديه تغييرًا في نظرية بيشو، إذ صار ينظر إلى خطاب الأيديولوجيا على أنه غير موحد ويشهد تغييرات مستمرة، والذي كان بيشو يفهمه قبل ذلك على أنه يسير في اتجاه واحد حسب الرؤية الماركسية التقليدية (Pêcheux 1990, pp. 67 et sq).

الاستماع لمن أراد إثارة الفتنة باستدعاء هوياتهم العرقية، لكن شيئًا ما جعلهم يحجمون عن ذلك وينصرفون عنه: "إذا قلت لنا: إننا هنود أو أفارقة، فسوف نقول: لا، لسنا هؤلاء، ليست هذه التصنيفات تعبر عن حقيقتنا، فنحن فقراء وهذه هي هويتنا الحقيقية". لكن الذي يبقى بدون تفسير وفق نظرية بيشو في هذا المثال هو تحت أي شروط تحدث مثل تلك المقاومة للهوية المفروضة على الناس من الأيديولوجيا السائدة. فحقيقة أن هناك عدم انسجام وفجوات في خطاب الأيديولوجيا المهيمنة لا يعني أنها هي المصدر الوحيد لمقاومة هذا الخطاب. ذلك لأن تبني هوية جديدة "لسنا هنودًا أو أفارقة، نحن الفقراء"، تتجاوز مفهوم تفكك التوحد مع الهوية المفروضة من الأيديولوجيا المسيطرة وتغيير دلالات كلمات خطاب الأيديولوجيا. فكل هذا يتضمن توظيف الخبرات الحياتية الفعلية التي لا يمكن لإطار بيشو التنظير لها.

وفي رأيي فإن كل التعديلات التي أجراها بيشو على نظريته ليست قادرة على تجاوز نظرة ألتوسير السلبية للذات باعتبارها مجرد أثر للاستدعاء الأيديولوجي. وكان هذا بسبب قرار بيشو أن يؤسس مفهومه عن نظرية الخطاب في إطار زليج هاريس(*) Zellig Harris الشكلاني عن البنيوية، والذي استبعد "المدلول" نسقيًا كموضوع علمي. كما شرح بيشو في مقابلة مع المجلة الألمانية Das Argument، فإن التعامل المادي مع النص يعني فك شفرة بنياته الخطابية اللاواعية، أي بدلاً من التعامل معه على أنه نتاج ذات واعية، يتم التعامل معه على أنه ينتج قارءه باعتباره ذاتاً(١). وقد أبدى المحاوران دهشتهما من أن بيشو قد كشف عن تبنيه للنزعة البنيوية الشكلية التي ظهرت لدى هاريس، والتي تعرضت للنقد مراراً من منظور ماركسي باعتبارها فاقدة لأي صلة بالواقع الاجتماعي، والتاريخ بعامة، وبذاتية المتكلمين ومعرفتهم الاجتماعية(٢). وبالتأكيد فإن ما يسميه بيشو بمادية

(*) (١٩٠٩ – ١٩٩٢). عالم لغويات ورياضيات أمريكي، اشتهر بأعماله في اللغويات البنيوية وتحليل الخطاب.

(1) Gadet and Pêcheux 1982, p. 388.

(٢) Gadet and Pêcheux 1982, p. 390. وقد رد بيشو على هذا الاعتراض بقوله: إنه نابع من الاتجاه التأويلي في الماركسية التي كانت منتشرة في ألمانيا آنذاك.

النص منقطع الصلة تمامًا عن المادية الاجتماعية التي تعمل على إنتاج النص من البداية وتشكل له شروط ممارسته. وفي النهاية أقام بيشو بنموذجه النظري تحالفًا ثلاثيًا بين ألتوسير ولاكان وسوسور Saussure[١]، وأضاف إلى نزعة ألتوسير اللاإنسانوية بعدًا بنيويًا لغويًا غابت عنه الصراعات الحقيقية في العالم الاجتماعي، ووقع في التجريد النظري المنفصل عن حقيقة الموضوع الذي يدرسه، وعن الخبرات الحية والتاريخ الفعلي[٢].

وعلى الرغم من ذلك حاول جاديه وبيشو أن يتجاوزا النزعة التجريدية للتحليل اللغوي والتي تتناسى الأبعاد الاجتماعية والتاريخية والشعرية للغة، وكذلك النزعة السوسيولوجية التي تدعي أنها تبحث في موضوعها في استبعاد تام للغة، والتي هي في نظرها وهم خلقته أجهزة الدولة الأيديولوجية[٣]. وفي كتابيهما "اللغة المفقودة" La langue introuvable حاولا تجنب النظرة إلى اللغة باعتبارها نسقًا مغلقًا على نفسه، وبالاستعانة بمثال اللغة الفرنسية حاولا إعادة بناءها بطريقة مادية – تاريخية: ففي حين اعتمدت الأيديولوجيات الإقطاعية على وجود حدود لغوية بين النخبة والجماهير، فإن الدولة القومية البورجوازية أسست اللغة الوطنية من خلال استخدامها في القضاء، بحيث صار "سؤال اللغة هو سؤال الدولة التي تمارس سياسة مؤسسة على غزو الاختلافات وامتصاصها ومحوها"[٤].

---

(1) Pêcheux 1990, p. 261.

(٢) انظر نقدًا للنزعة التجريدية لدى الاتجاهات البنيوية وما بعد البنيوية بالتركيز على سوسور ودريدا في McNally 2001, pp. 45 et sqq., 56 et sqq.

(3) Gadet and Pêcheux 1982, p. 392.

(4) Gadet and Pêcheux 1981, pp. 34–6.

هذه المقاربة مستوحاة من دراسة رينيه باليبار ودومينيك لابورت Le Français National التي أرجعت تطور اللغة الفرنسية إلى عاملين، الأول هو التأثير اللغوي للسيطرة السياسية للبورجوازية الفرنسية، والثاني هو "السياسة البورجوازية في اللغة" politique bourgeoise de la langue أو تسييس اللغة على نحو بورجوازي (Balibar and Laporte 1974, pp. 80 et sqq.).

وأعتقد أنه في ثنايا نظرية بيشو بعض العناصر المثمرة التي لم يسعفه الوقت لتطويرها. والمثير للاهتمام في نظري هو مشروعه في إعادة تعريف تحليل الخطاب بالتركيز على الظروف المتعددة للحياة اليومية، وعلى أن الناس العاديين الذين يواجهون شروط وجودهم مباشرة لديهم حاجة إلى إضفاء شيء من الاتساق المنطقي على هذه الحياة[1]. ويذكرنا هذا بنظرية جرامشي في الحس الشائع باعتباره تشكيلة غير متجانسة ومتناقضة، ونظريته لفلسفة الممارسة باعتبارها قادرة على التعامل مع هذه التشكيلة. ووفقًا لبيشو، فلا يمكننا إنكار الحاجة العامة إلى العيش في عالم ذي معنى منظم، أي معياري، والمتعلق بعلاقتنا بأجسادنا وبيئتنا المباشرة، "بدءًا بتوزيع الموضوعات الجيدة والسيئة، والتي تجد أصلها الأول في التمييز بين الطعام والإخراج". وترتبط هذه الحاجة بعدد كبير ومتداخل من الأشياء الموضوعة للمعرفة وللتنظيم من قبل الدولة والمؤسسات[2]. وبذلك اعترف بيشو بما كان متجاهلاً في الإطار النظري الألتوسيري، وهو مجال الممارسات والمعرفة اليومية، والذي يجب على تحليل الخطاب أن يتناوله: فالخطاب "ليس كيانًا معلقًا في الهواء، مستقلاً عن شبكات الذاكرة والأسس الاجتماعية التي ينشأ فيها هذا الخطاب"، بل هو يشير بمجرد وجوده إلى "تفكيك وإعادة بناء هذه الشبكات" وإلى "إمكان وجود حركة داخل عمليات تكوين الهوية تاريخيًا واجتماعياً"[3].

٢,٧ – تحول إرنستو لاكلاو وشانتال موف إلى "ما بعد الماركسية"

كان لاكلاو مهتمًا بصفة أساسية بالتمييز المادي بين الصراعات الأيديولوجية والأيديولوجيات الطبقية الأعلى: فالعناصر الأيديولوجية المنفردة ليس لها تعلق

---

(1) Pêcheux 1988, p. 639.

(2) Ibid.

(3) Pêcheux 1988, p. 648.

ضروري بالطبقة، وهي لا تصير كذلك إلا مـن خـلال توظيفها فـي خطـاب أيديولوجي، تتشكل وحدته عن طريق "استدعائه الخاص للذات والذي يشكل المحور والمبدأ التنظيمي في كل أيديولوجيا"(١). ويجب علـى المـرء أن يميـز عمليـات الاستدعاء الأيديولوجي للناس على أساس طبقي، والاستدعاء الديموقراطي الشعبي للناس، حيث يتم استدعاءهم باعتبارهم "الشعب" في مواجهـة الكتلـة الحاكمـة(٢). "يتأسس الصراع الطبقي على المستوى الأيديولوجي في محاولة توظيف الاستدعاء الشعبي – الديمقراطي للناس وجعله مهيمنًا على خطابـات الطبقـات المتنازعـة. فالاستدعاء الشعبي الديموقراطي ليس خاليًا من محتوى طبقي معين وحسب، بـل هو كذلك مجال الصراع الطبقي الأيديولوجي عن جدارة"(٣). ووفقًا للاكـلاو فـإن هزيمة أحزاب العمال في مواجهة الفاشية كان عائدًا إلى تقييد هذه الأحزاب لنفسها بخطاب طبقي بروليتاري، في حين أن النازيين طوروا شعبوية كانت قادرة علـى ملء التناقضات بين الكتلة الحاكمة و"الشعب"، وإدخال هذه الشعبوية فـي خطـاب عرقي مضاد للديموقراطية(٤).

وفي حين حاول بيشو بمفهومه عن الأيديولوجيا البروليتارية تطوير جوانـب من نقد الأيديولوجيا ونقد الذات التي خلقها الخطاب الأيـديولوجي داخـل الإطـار النظري الألتوسيري، فإن لاكلاو أسس نظريته على نموذج من الاسـتدعاء الـذي عمل بنفس الطريقة وعلى نفس المستوى في الأيديولوجيات الحاكمة وأيديولوجيات المقهورين(٥). وعن طريق التشديد على المعنى المحايـد للأيـديولوجيا باعتبارهـا ممارسة تنتج الذوات، فقد أزال لاكلاو الطابع النقدي من نظريته في الأيـديولوجيا، وصار الطريق ممهدًا لظهور مفهوم الخطاب كبديل لمفهوم الأيديولوجيا.

---

(1) Laclau 1977, pp. 99, 101.

(2) Laclau 1977, pp. 107–8.

(3) Laclau 1977, pp. 108–9.

(4) Laclau 1977, pp. 124 et sqq., pp. 136–7, 142.

(5) Laclau 1977, p. 101, n. 32.

وقد تحقق ذلك في عملية التحول إلى ما بعد البنيوية، التي تخلى فيها لاكلاو وموف عن النظرية الماركسية (ومعها نظريات جرامشي وألتوسير) بإسم نظرة جديدة للمجتمع باعتباره كيانًا تسوده اللاحتمية(١). وفي حين شدد لاكلاو في البداية على ضرورة الربط بين الصراع الطبقي والمطالبات الشعبية بالديمقراطية، كي لا ينحصر الصراع بين طائفية الحزب العمالي من جهة والنزعة الانتهازية للزعماء الشعبيين(٢)، فقد نظر بعد ذلك إلى مركزية الطبقة العاملة في الأدبيات الماركسية على أنها "تحيز أنطولوجي"(٣). وقد نظر لاكلاو إلى الأهمية التي أعطاها ألتوسير وجرامشي للعنصر المادي في الأيديولوجيا وتفسيرهما له على أنه يتمثل في مؤسسات اجتماعية أيديولوجية، على أنها تعني أنهما سلما قبليًا بوجود وحدة قائمة بذاتها للمجتمع قبل ظهور الأيديولوجيا(٤). وفي النهاية أحل لاكلاو وموف مفهوم الخطاب محل مفهوم الأيديولوجيا باعتباره كلاً بنيويًا من الأنشطة الموجهة، والتي تشمل بدورها عناصر لغوية وغير لغوية(٥).

وعلى أساس هذا التعريف العام للخطاب، فهو بذلك يصير مساويًا للمجتمع ذاته. وعندما استنتج لاكلاو وموف أنه ليس هناك موضوع "مؤسس منذ البداية

---

(1) Laclau and Mouffe 1985, pp. 69, 85 et sqq., 98.

(2) Laclau 1977, pp. 141–2.

(3) Laclau and Mouffe 1985, p. 87.

كان أوليفر مارشار من أوائل الذين أيدوا أي محاولة للتخلي عن السياسات الطبقية باعتبارها تحررًا بطوليًا من الإرث الماركسي. ووفقًا له فإن لاكلاو وموف قد أزالا "آخر لبنة طبقية" من مفهوم الهيمنة، بحيث يكون هذا المفهوم قادرًا على تطوير إمكاناته الكاملة – "وبهذا التحول فإن آخر بقايا التحليل الطبقي قد تم التخلي عنها" (Marchart 2007, pp. 113–14). وقد كان هذا المؤلف سعيدًا للغاية بهذا التخلي إلى درجة أنه لم يبحث في السبب الذي يجعله إنجازًا فكرياً.

(4) Laclau and Mouffe 1985, p. 109.

(5) Laclau and Mouffe 1985, pp. 105, 109.

على أنه موضوع للخطاب"(١)، فهما في الحقيقة يقعان في تحصيل الحاصل tautology. ووفقا لإيجلتون، فمع لاكلاو وموف "يصل تضخم الخطاب إلى ذروته في فكر ما بعد البنيوية": حيث "يتم تضخيم مقولة الخطاب إلى درجة احتلالها للعالم كله، مزيلة التمييز بين الفكر والواقع المادي"(٢). لقد استوعب مفهوم الخطاب عندهما عناصر كثيرة من مجالات مختلفة من الأيديولوجيا ومن الثقافة واللغة، بحيث صار غير نافع كأداة تحليلية(٣).

٣,٧ - ستيورات هول: الوصل بين نظرية الهيمنة وتحليل الخطاب

حفزت دراسات لاكلاو في الشعبوية اليمينية ستيورات هول في بحثه في التاتشرية Thatcherism "وكيفية تحولها إلى قوة سياسية يمينية، محدثة حالة من الرضا الشعبي بين شرائح كبيرة من الطبقات الخاضعة، ومقدمة نفسها بنجاح للناس على أنها تقف بجانبهم". وما يجب تفسيره في هذا السياق هو تفسير "نجاح أيديولوجيا ما في التغلغل داخل صفوف الطبقات الخاضعة وإحداث انشقاقات داخلها وتفتيتها، ومحدثة انقطاعًا في الخطابات التقليدية لهذه الطبقات (أي التوجهات العمالية والإصلاحية والكينزية(*) Keynesianism والداعمة لدولة الرعاية الاجتماعية)، عاملة على إحداث تغيير جذري في المجال الخطابي"(٤).

---

(1) Laclau and Mouffe 1985, p. 107.

(2) Eagleton 1991, p. 219.

(3) Cf. Sawyer 2003, p. 59.

(*) الكينزية نظرية اقتصادية أقامها عالم الاقتصاد البريطاني جون مينارد كينز (١٨٣٨ – ١٩٤٦)، تقول بضرورة رفع الدولة للطلب على السلع كي يتحقق النمو، ويتم رفع الطلب بزيادة القوة الشرائية والتحكم في السياسة النقدية بتثبيت الأسعار وسعر العملة، وكذلك برفع الأجور التي يجب أن تستجيب لزيادة الإنتاجية. وتأتي زيادة الطلب بسياسة في التشغيل تعمل على الإقلال من نسبة البطالة. ولهذه السياسات كلها جوانب اجتماعية واضحة، كانت في صالح أغلب الطبقات، وقد تم التخلي عن الكينزية بصعود الليبرالية الجديدة في السبعينيات.

(4) Hall 1988, pp. 40, 42.

ومن هذا المنظور، انتقد هول الكثير من مفاهيم الأيديولوجيا: إذ ذهب إلى أنه عندما أقر ماركس وإنجلز في "الأيديولوجيا الألمانية" بأن الأفكار السائدة في كل عصر هي الأفكار السائدة في ذلك العصر (انظر أعلاه فقرة ٥,١,٢)، فإن هذا النموذج النظري قد فاته الانتباه إلى "الانشقاقات الداخلية في العالم الأيديولوجي للطبقات الحاكمة"، كما أن هذا النموذج لا يستطيع تفسير دمج التاتشرية بين حكم حديدي من أعلى وحشد شعبوي من أسفل(١). ومثلما تشهد اللغة ظاهرة تعدد المعاني للكلمة الواحدة كما ذهب فولوجينوف(*) Vološinov، فكذلك تكون الأيديولوجيا، إذ هي "دومًا عبارة عن حقل من المعاني المتداخلة"، بحيث يجب أن نحل محل الأيديولوجيات الطبقية الثابتة مفهوم "حقل الصراعات الأيديولوجية" وكيفية تحول الأيديولوجيا الحاكمة ذاتها(٢).

وفي نظر هول، فإن المفهوم النقدي عن الأيديولوجيا باعتبارها وعيا زائفًا لم ينتبه إلى أن عمليات قلب الواقع التي حللها ماركس في "رأس المال" لم تكن زائفة، بل كانت عقلانية بالنظر إلى السياق الواقعي الذي ظهرت فيه، والتي تم تعميمها أحادياً(٣). ذلك لأن مجال دوران رأس المال بقيمه في "الحرية والمساواة وحق الملكية وبنتام(**)"(٤)، والتي استخلصها ماركس من علاقة التبادل التعاقدية، هي واقع حقيقي بدونه لا تستطيع الرأسمالية أن تعمل. وبالمثل فإن خبرات السوق

---

(1) Hall 1988, pp. 40–2.

(*) Valentin Voloshinov (١٨٩٥ – ١٩٣٦) عالم لغويات روسي، أثرت أعماله في نظريات النقد الأدبي والنظريات الماركسية في الأيديولوجيا.

(2) Hall 1983, pp. 78–9; cf. Vološinov 1973, pp. 65 et sqq.

(3) Hall 1983, pp. 72–3.

(**) إشارة إلى الفيلسوف الإنجليزي جيريمي بنتام (١٧٤٨ – ١٨٣٢)، صاحب المذهب النفعي Utilitarianism، أي أن مجال دوران رأس المال في تحليل ماركس هو مجال النفعية، التي يشير إليها في سخرية بالإشارة لبنتام.

(4) Marx 1976, p. 280; Marx 1867, p. 186.

وسلة الأجور وماكينة الصرف الآلي هي بالنسبة لكل الناس "الخبرة اليومية الأكثر مباشرة والأكثر عمومية بالنظام الاقتصادي"[١]. وما يهم أي أيديولوجيا إصلاحية أو ثورية هو التعامل مع ما هو حقيقي وواقعي، لا مع ما هو زائف، من المصالح والخبرات[٢]. وبذلك فإن أهم سؤال متعلق بالأيديولوجيا ليس التساؤل عما هو زائف فيها بل ما هو حقيقي، أي ما الذي تحتويه الأيديولوجيا من معقولية ومقبولية عامة، وهذا هو "ما يكفي كي تعمل أي أيديولوجيا"[٣].

وقد انتقد هول ألتوسير لمبالغته في إعطاء أهمية كبيرة لإعادة إنتاج الأيديولوجيا الحاكمة لنفسها وقدراتها على الدمج الاجتماعي، بحيث أنه لم ينتبه للتناقضات داخل الأيديولوجيا الحاكمة[٤]. وكما ذهبت في الفقرة (٧,٦)، فإن تمييزه بين ثلاثة نماذج من الاستقبال لتأثير الأيديولوجيا، المهيمن والتفاوضي والصراعي[٥]، يمكن النظر إليه على أنه إطار شامل يستطيع أن يضم إليه منظور ألتوسير في صنع الأيديولوجيا للهويات من أعلى لأسفل. ووفقًا لهول فإن نموذج ألتوسير لم يكن قادرًا على استيعاب فكرة أن الذوات التي تفرض عليها الأيديولوجيا المهيمنة هوية معينة ووضعًا معينًا في المجتمع يمكنها أن تعيد تعريف ذاتها وتغير من هويتها وأوضاعها باستخدام خطابات مضادة للأيديولوجيا المهيمنة، ويرجع هول هذا العيب في نظرية ألتوسير إلى لجوئه لمنظور لاكان في التحليل النفسي والذي نظر إلى عملية تكوين هوية الذات من بدايتها على أنها خاضعة للسلطة، وتجاهل كيفية مقاومة الذوات للهيمنة باستخدام خطاب مغاير[٦]. ويمكننا شرح اعتراض هول على ألتوسير باللجوء إلى كتاب ديساي "نحن الفقراء": فلا يمكننا

---

(1) Hall 1983, pp. 72, 75.

(2) Hall 1988, p. 46.

(3) Ibid.

(4) Hall 1988, p. 48.

(5) Hall 1993, p. 517.

(6) Hall 1988, p. 50.

بنموذج التحليل النفسي اللاكاني فهم الكيفية التي قاوم بها الهنود تعريف السلطة لهم بأنهم عرق مميز وتبنيهم لهوية أخرى بأنهم فقراء. وما نحن بحاجة إليه من ثم هو اكتشاف الخبرات والأوضاع الفعلية التي تمكن الناس من مقاومة الخطاب والأيديولوجيا المهيمنة ومن إعادة تعريف نفسها والبحث عن وضع اجتماعي جديد لها.

وقد استنتج هول أن مفهوم جرامشي عن الهيمنة هو الأفضل في تحليل الليبرالية الجديدة، لأنه تعامل مع قضية رضا الجماهير دون أن يحلل هذا الرضا على أنه نتيجة وعي زائف، وربط تأثير الأيديولوجيا على الناس بما لديهم من حس شائع common sense[١]. لكن يمكننا عن طريق مثال هول أن نلاحظ أن رفض مفهوم الوعي الزائف بالكامل يمكن أن يؤدي بنا إلى معاملة الأيديولوجيا بعمومية شديدة على أنها طريقة كل الناس من كل الطبقات وفي كل العصور في تقديم واقعهم الاجتماعي لأنفسهم، وبذلك يضيع المعنى النقدي لمفهوم الوعي الزائف لماركس وإنجلز[٢]. وفي مقابل ذلك المعنى النقدي، يريد هول استخدام مفهوم الأيديولوجيا بطريقة وصفية أكثر، "للإشارة إلى كل الأشكال المنظّمة من الفكر الاجتماعي"[٣]. وهذا ما يؤدي إلى أن يفتقد هول المنظور النقدي لمفهوم جرامشي عن الأيديولوجيا (انظر أعلاه فقرة ٧,٥). وما حدث، كما ذهب كويفيستو وبيتيلا، هو أن مفهوم الأيديولوجيا فقد خصائصه المميزة وصار مختلطاً بمفهوم "الثقافة" ومفهوم "الخطاب"[٤].

وقد توصل كولن سباركس Colin Sparks في دراسته إلى أن مركز الدراسات الثقافية المعاصرة Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) بجامعة

---

(1) Hall 1988, pp. 53 et sqq.

(2) Hall 1983, p. 59.

(3) Hall 1983, p. 60.

(4) Cf. the criticism in Koivisto and Pietilä 1993, pp. 242–3.

برمنجهام قد فتح أبوابه للماركسية بعد ١٩٦٨ وصار بذلك تحت تأثير فكر ألتوسير[١]. أما عندما بدأت الدراسات الثقافية في التوسع دوليًا في الثمانينيات، فقد ابتعدت عن الماركسية، والتي حلت محلها نظريات ما بعد الماركسية في بداية التسعينيات[٢]. وكان تخلي تيار ما بعد البنيوية بالكامل عن الماركسية هو الذي مكن حقل الدراسات الثقافية من تأسيس نفسه أكاديميًا خاصة في الولايات المتحدة.

وقد توصل سباركس إلى أن "الصلة بين الماركسية والدراسات الثقافية كانت عارضة ومؤقتة أكثر مما كان يعتقده ممثلو هذه الدراسات"[٣]. وفي تقديري فإن هذا القول هو حكم متسرع. فأما أولاً، يستخدم سباركس مفهوم الماركسية بالمفرد وباعتباره كيانًا ثابتًا دون اختلافات داخلية ودون وضع معيار لتمييزه عن غيره. إن إدخال البعد النقدي في الدراسات الثقافية كان يتطلب شيئًا أكبر من مجرد معاملة الماركسية بالمفرد وبتعميم شديد، وهي التي مثلت على الدوام تراثًا نقديًا عريقاً. وأما ثانياً، فمن الصعب للغاية رد اتجاه ما بعد البنيوية الحالي إلى من يدعيهم أنهم مؤسسوه، ذلك لأن ستيورات هول قد تعرض كثيرًا لنقد الماركسيين بأنه يأخذ توجهه النظري نحو السيميولوجيا من رولان بارت، لا من ماركس، لكننا لا نستطيع أن ندخل في هذه النقاشات هنا[٤]. لكن على العكس من اتجاه ما بعد البنيوية، فإن هول يرفض اختزال الظاهرة الأيديولوجية إلى الخطاب أو القوة، كما فعل فوكو ولاكلاو وموف. ووفقًا لهول، فإن إحلال ثنائية "المعرفة/ القوة" محل مفهوم الأيديولوجيا "يكون على حساب فقدان مفهوم القوة"، لأن النظر إلى القوة على أنها مبثوثة في المجتمع كله يضفي عليها الغموض وانعدام التحدد وافتقاد الغاية منها. وينظر هول إلى تلك المقاربات في معالجة القوة على أنها تفتقد التمييز

---

(1)Sparks 1996, pp. 80, 82.

(2) Sparks 1996, pp. 88, 96.

(3) Sparks 1996, p. 97.

(٤) حول النقاشات بين ستيورات هول وريموند ليامز، انظر .cf. Jones 2004, pp. 105et sqq.

بين المستويات الأفقية للقوة داخل العلاقات الاجتماعية، والمستويات الرأسية، أي الدولة والعلاقات السياسية(١). وينتقد هول التوجه الأساسي في الدراسات الثقافية في الولايات المتحدة لكونها بالغت في الاهتمام بتحليل الخطاب من منظور لغوي، ونظرت إلى كل الأسئلة المحورية حول القوة والسياسة على أنها تخص المجال اللغوي للخطاب وحسب(٢). ويذهب هول إلى أننا إذا نظرنا إلى مجمل تطور الدراسات الثقافية، سنجد أن مواجهتها لنزعة الاختزال الطبقي لكل القضايا، وللنظرة إلى الطبقة على أنها محددة لكل ظواهر المجتمع، قد أدت إلى فقدانها لأهمية الطبقة ذاتها، ومعها أهمية رأس المال وآثار امتداداته الدولية. والمهمة الحالية في نظر هول هي استعادة هذه الأبعاد المفتقدة وإدماجها في الدراسات الثقافية(٣).

وبالنظر إلى كل هذه المراجعات، فإنني أعتقد أنه من الصعب تصنيف ستيورات هول في تيار ما بعد الماركسية. وبالأحرى فهو يمثل محاولة غير متسقة وغير ناجحة، في الوصل بين نظرية جرامشي في الهيمنة والمنعطف اللغوي في الدراسات الثقافية.

٤,٧ – المسار النيتشوي الجديد لفوكو من الأيديولوجيا إلى الخطاب إلى القوة

تداخل اضمحلال مدرسة ألتوسير وما يسمى بأزمة الماركسية مع إحلال مقاربات تحليل الخطاب والقوة محل نظرية الأيديولوجيا. وتشير أغلب هذه المداخل إلى ميشيل فوكو باعتباره أصلاً لها، والذي كان يلقى الدعم من ألتوسير لسنوات طويلة، ثم تحول عن مفهوم ألتوسير المبكر عن الأيديولوجيا في ١٩٦٩. وإنني أركز هنا على أثر نيتشه في فوكو لسببين. الأول، أن فوكو اعترف بنفسه بتبنيه

(1) Hall 1988, p. 52; cf. Hall 1996, pp. 135–6; Hall 1983, p. 78.

(2) Hall 1996, p. 274.

(3) Hall 1996, p. 400.

لفكر نيتشه عبر مراحل مختلفة من تطوره الفكري؛ والثاني، أن نيتشه، مع هايدجر، صار هو النقطة المرجعية الأساسية لكل نظريات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة بصفة عامة(١)، ولذلك يمثل فوكو حالة دالة لمنعطف فكري أكبر منه. وبعد أن أشرح كيف طور فوكو صيغة نيتشويه – هايدجرية خاصة من النزعة اللاإنسانوية، سوف أدخل في مناقشة فترة تكوينه لنظريته في القوة بين ١٩٦٨ و ١٩٧١، والتي مرت بمراحل مختلفة. فهو في البداية اختزل مشكلة الأيديولوجيا في مفهوم المعرفة ومفهوم الخطاب، ثم حوّلها عن طريق نيتشه إلى مفهوم القوة. لكن هذا لا يعني أن مقترحاته النظرية لا تفيد تبلور نظرية مادية تاريخية في الأيديولوجيا. وفي الختام أناقش كيف يمكننا إعادة تفسير مفهوم فوكو عن "الجاهزية" dispositif، و"تقنيات القوة" techniques of power في إطار مغاير لإطار فوكو النظري.

١,٤,٧ – نزعة لاإنسانوية بخليط من فلسفتي نيتشه وهايدجر

يبدأ كتاب فوكو "الكلمات والأشياء" (١٩٦٦) بمسلمة تقول: إن "الإنسان هو اختراع حديث... ضربة فرشاة في معرفتنا"، وينتهي الكتاب بمنظور يقول: إن "الإنسان يمكن أن يُمحى، مثل وجه مرسوم على الرمال على حافة البحر"(٢). ومن

---

(١) وفقًا لكورنل وست، فإن الخصائص التي نلحقها بما بعد الحداثة "ترجع إلى إعادة بعث دولوز لنيتشه في مواجهة هيجل" (West 1999, p. 283). كما يعامل هابرماس نيتشه على أنه نقطة الدخول المحورية إلى ما بعد الحداثة (Habermas 1987b, pp. 83 et sqq.)؛ ووفقًا لمانفريد فرانك، فإن ما بعد البنيوية استطاعت التخلي عن البنيوية بأطروحة فلسفية "مستقاة من نقد نيتشه للميتافيزيقا" (M. Frank 1989, p. 22). ويلاحظ ريش أن "اليسار النيتشوي كان إرهاصة لما بعد الحداثة قبل ظهور الكلمة ذاتها avant la letter" (Resch 1989, p. 514). ووفقًا لوايت (1996, p. 108) فإن "ما بعد البنيوية يجب تعريفها على أنها تبنٍ إيجابي لنيتشه وامتصاص كامل لفلسفته. وهي تبقى هكذا إلى اليوم".

(2) Foucault 1994, pp. XXIII, 387.

الواضح أن فوكو لا يفترض اختفاء البشر الحقيقيين، بل يتوقع زوال الوضع الإبيستيمولوجي للإنسان باعتباره الذات التاريخية وغاية حركة التاريخ. وبهذا المعنى العام فإن فوكو ينظر إلى مفهوم "الإنسان" على أنه اختراع العلوم الإنسانية منذ أواخر القرن الثامن عشر، وأنه بدأ في الاختفاء على يد الإثنولوجيا البنيوية (كلود ليفي ستروس) والتحليل النفسي اللاكاني. وبالنسبة لفوكو فقد كان نيتشه هو الذي فتح هذا المجال الجديد بفكرته عن نهاية الإنسان وظهور الإنسان الأعلى بدلاً منه، وخلق إمكانية جديدة للتفكير في ذلك الحيز الذي تركه مفهوم الإنسان(١): لقد أخذ نيتشه موضوع "نهاية الزمان" وحوّله إلى موت الإله والرحلة الأخيرة للإنسان؛ وتناول مسألة تناهي النوع البشري، لكن من أجل أن يوضح إمكان ظهور قفزة للإنسان الأعلى؛... لقد كان نيتشه في كل الأحوال... هو الذي حرق أمامنا كل وعود فلسفة الجدل والأنثروبولوجيا"(٢).

وكما نرى من هذه الفقرة، فإن قراءة فوكو لنيتشه (مثل قراءة جيل دولوز) تنتمي إلى هرمنيوطيقا البراءة hermeneutics of innocence، والتي تعتم على كل من السياق الاجتماعي – السياسي لفلسفة نيتشه، وطابعها الأرستقراطي والرجعي(٣). فالذي يغيب عن هذه القراءة لنيتشه هو على سبيل المثال، حقيقة أن الإنسان الأعلى بالنسبة لنيتشه المتأخر (في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" والذي يشير إليه فوكو في فقرته السابقة) لم يعد هو المفكر الحر الذي يعيش منعزلاً مستقلاً بنفسه مثل "الإله الأبيقوري"(٤)، بل هو "المُشرِّع" (Gesetzgeber) 'law-giver' والذي يمثل "شكلاً أعلى من النزعة الأرستقراطية"(٥)، ويختلط على نحو متزايد

(1) Foucault 1994, pp. XXIII, 342.

(2) Foucault 1994, p. 263.

(٣) حول هرمنيوطيقا البراءة، انظر

cf. Losurdo 2004, pp. 653, 781 et sqq., 798 et sqq.; انظر أيضًا مقالي (Rehmann 2007a).

(4) Cf. Nietzsche 1999, Vol. 9, p. 604; Nietzsche 1999, Vol. 10, p. 244.

(5) Nietzsche 1999, Vol. 12, pp. 462–3.

بالطبيب الذي يقضي على "أشكال الحياة الفاسدة"[1]. وفي نظري فليس من المشروع أن نثني على نيتشه بحجة أن الفضل يرجع إليه في تغيير منظورنا للأشياء، في حين نتجاهل نحن منظوره هو والشروط التي خلقته.

وقد لوحظ كثيرًا أن نقد فوكو للحداثة ولوهمها حول الإنسان متأثر بقوة بنقد هايدجر للنزعة الإنسانية، خاصة في كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"[2] Kant und das Problem der Metaphysik). فابتداءً من "الوجود والزمان" (١٩٢٧) إلى "رسالة في النزعة الإنسانية" (١٩٤٧)، شخص هايدجر الفكر الغربي وخاصة الفكر الحديث على أنه قمع لفكر الوجود (Sein) Being، من أجل وهم بتمكين الذات لذاتها، بحيث تحول الوجود إلى موضوع يتم السيطرة عليه بأنماط أفعالنا وتمثلاتنا. وقد أعلن فوكو سنة ١٩٨٤ أن هايدجر كان بالنسبة له "الفيلسوف الأساسي" الذي حدد "تطوري الفلسفي كله"، وأنه بدونه لم يكن يستطيع قراءة نيتشه[3]، وكان فوكو قد تبنى نظرة هايدجر في "الكلمات والأشياء" وأعاد صياغتها. وعلى سبيل المثال، عندما أعلن فوكو في هذا الكتاب أن "الحقبة الأنثروبولوجية" بدأت بعد نهاية القرن الثامن عشر، فقد تبنى هذه الرؤية من مقال هايدجر "عصر صور العالم" Zeit des Weltbilds[4]. وعندما صرح فوكو أنه كان ينوي "تحطيم الرباعية

---

(1) Cf. Nietzsche 1999, Vol. 6, pp. 134, 174; Nietzsche 1999, Vol. 10, pp. 530, 372; Nietzsche 1999, Vol. 11, p. 542; Nietzsche 1999, Vol. 12, pp. 425 et sq.; Nietzsche 1999, Vol. 13, p. 18.

وحول إساءة فوكو فهم نيتشه انظر Rehmann 2004a, pp. 87–8, 91–2.

(2) Heidegger 1991

وكما برهن لوك فيري وألان رينو، فقد أخذ فوكو فقرات كاملة تكاد تكون حرفية من كتاب هايدجر هذا (Ferry and Renaut 1985, pp. 142 et sq.).

(3) Foucault 2001b, Nr. 354, p. 1522.

(4) Heidegger 1950. Cf. Heidegger 1977, pp. 93, 99–100.

الأنثروبولوجية من أساسها"(*)، كي يعيد اكتشاف "أنطولوجيا خالصة أو فكر راديكالي عن الوجود"[1]، فقد كان يشير بذلك إلى أنه يشارك هايدجر في فلسفته في "الأنطولوجيا الأساسية" Fundamental ontology.

إن تأثير أنطولوجيا هايدجر على كتاب فوكو "الكلمات والأشياء" معروف ي الأدبيات الثانوية، لكنه لم يفحص بدقة ولم يوضع موضع مساءلة. ذلك لأن المشكلة الأساسية في الصلة بينهما يتم تجاهلها في العادة: فهايدجر قام بتنقية "الوجود في العالم" من عرضيات العالم المادي وعرَّفه على أنه "تعالي الدازاين" transcendence of Dasein. وكما لاحظ جونثر أندرز، فإن الدازاين عند هايدجر "ليس له جسد ولا نوع ولا يشعر بالجوع"[2]. كما تمثل تخلي هايدجر عن "المثالية الترانسندنتالية" لكانط في نقل صفات "الترانسندنتالي" (أي طابعه القَبْلي) إلى مفهوم "الوجود المنسحب من الموجودات"، كما لاحظ هابرماس[3]. ونقده لميتافيزيقا العقل ينزلق إلى تأسيس "أنطولوجيا" ميتافيزيقية، مُستبعد منها عالم الحياة المعيشة. وعلى هذه الخلفية من التصعيد الترانسندنتالي للوجود، عرَّف سارتر مشروعه الوجودي على أنه يتمثل في أولوية الوجود على الماهية: l'existence précède l'essence،

(*) الرباعية الأنثروبولوجية anthropological quadrilateral حسب فوكو هي العناصر البنيوية التي حكمت التفكير الحديث في الإنسان: المتعالي transcendental (إشارة إلى المقولات القَبْلية للمعرفة البشرية عند كانط) والإمبيريقي empirical (إشارة إلى الطابع الإمبيريقي للنزعة الإنسانية) والكوجيتو cogito (إشارة إلى الوعي الذاتي المعرفي باعتباره محددًا لهوية الذات) واللامفكر فيه unthought (إشارة إلى اللاوعي كمحدد للإنسان). هذه العناصر متناقضة فيما بينها، وهذا ما جعل فوكو يحكم على هذه الرباعية بأنها غير قابلة للاستمرار، وبنهايتها في حقبة ما بعد الحداثة. الملاحظ أن التناقض الداخلي بين هذه العناصر كان جديرًا بأن يجعل فوكو يدرك ما بينها من جدل، لكنه رفض التفكير جدليًا ورفض كل مقولات هيجل وعلى رأسها الجدل.

(1) Foucault 1991, pp. 341–2.

(2) Anders 2001, pp. 83, 280.

(3) Habermas 1987, p. 139.

وطالب مثل ماركس في الأطروحة الأولى عن فويرباخ بالبدء بالجانب الـذاتي(١)، مما دفع هايدجر للرد بأن صيغة سارتر من الوجوديــة لا تـشترك مــع نظريتــه في الأنطولوجيا في أي شيء، حيث يوجد الإنسان منغمسًا(*) في مصير الوجود(٢).

ولا يجب علينا أن نشك في أن لنقد هايدجر للميتافيزيقا التقليدية بعض جوانب القوة، خاصة ما يتعلق بأفكاره الفلسفية حول "وجودنا في العالم"(٣). إلا أن أي تـبن غير نقدي لأنطولوجيا هايدجر يؤدي إلى سلسلة من المشكلات. ذلك لأن فوكو كان مغرمًا بنقد هايدجر لسوء فهم الحداثة لذاتها بطريقة أنثروبولوجيــة، بحيــث أنــه أغمض عينه عن إعلاء هايدجر للوجود إلى نوع جديد من العالم المفارق بطريقــة أيديولوجية. وبذلك أسس فوكو نزعة لاإنــسانوية نيتــشويه – هايدجريــة حــذفت الممارسة الإنسانية من نظرتها للعالم.

وأود الآن مناقشة توابع هذه الفلسفة بالنظر إلى محاولة فوكو تجاوز ما اعتبره الأنثروبولوجيا "الساذجة" لماركس. فوفقًا لفوكو، لم تُحدِث الماركــسية أي قطيعــة حقيقية مع المعرفة الغربية، بل هي أخذت لنفسها مكانًا في هذه المعرفــة دون أي صعوبة باعتبارها "شكلاً... مريحاً"، غير قادر على التنفس خارج القــرن التاســع عشر؛ وعلى الرغم من نزاعاتها مع الاقتصاد البورجوازي التــي أثــارت جــدلاً إلا أنه كان سطحيًا لم يتجاوز زوبعة في فنجان(٤). والسبب في نظر فوكو هــو أن ماركس انتمى إلى نموذج إنسانوي حداثي عام من "يوطوبيات التطور النهائي" تسلم بأن "حقيقة الإنسان الأنثروبولوجية سوف تبرز كاملة" (في نهاية التاريخ وبمجــرد أن يتحرر الإنسان) من الاغتراب الاجتماعي، أو وفقًا للنموذج الفرويدي، بمجــرد

---

(1) Sartre 1958, p. 17.

(*) الفرق هنا هو بين أولوية للوجود على الماهية عند سارتر، وانغماس الإنسان فــي الوجــود ومصيره عند هايدجر، مما يعني أن للوجود أهمية أكثر حسمًا عند هايدجر.

(2) Heidegger 1975, pp. 72–3, 79–80.

(٣) من أجل معالجة أوسع، انظر cf. Rehmann 2004a, pp. 74–81.

(4) Foucault 1991, pp. 261–2.

ما أن يتخلص من ألغاز اللاوعي(١). ووفقًا لفوكو فمن الآن وصاعداً، "كل من يريد التمسك بالحديث عن الإنسان وتمكينه وتحرره... والذي يظل يسأل عن ماهية الإنسان الأصيلة" محل سخرية(٢).

وبالمقارنة مع النزعة اللاإنسانوية الألتوسيرية، يمكن للمرء أن يرى بوضوح أن فوكو قد تبنى نقد ألتوسير لنزعة ماركس الشاب الإنسانوية وقام بتعميمه على كل أعمال ماركس وعلى الماركسية بعامة، بحيث يتم النظر إلى أي منظور في التحرر أو الانعتاق على أنه أنثروبولوجيا ساذجة تتخيل طبيعة إنسانية أصلية، خيِّرة وثابتة، تتحرر في النهاية. وقد قام ألتوسير برد فعل عنيف ضد فوكو في رأيه هذا، ونظر إليه على أنه قرصنة لأفكاره بهدف المعاداة لماركس، واصفًا حوارات فوكو حول ماركس بأنها "حمقاء" déconnantes(٣). وكما نرى، فإن المواجهة التي سوف يقوم بها فوكو مع الماركسية الفرويدية في الجزء الأول من "تاريخ الجنسانية" كانت قد بدأت مبكرًا في كتابه "الكلمات والأشياء". وكما في مناقشتي للاكان، فإنني أطرح احتمالاً بأن يكون فوكو في الحقيقة يواجه صورة ساذجة من الماركسية الفرويدية ونظرتها السطحية للكبت الجنسي والتحرر، والتي كانت منتشرة آنذاك (انظر أعلاه فقرة ٦,٦)(٤). ومن العبث أن نُلحِق مثل هذه

---

(1) Foucault 1994, pp. 262, 327.

(2) Foucault 1994, p. 342.

(3) Cf. Eribon 1994, pp. 333 et sqq.;

ربما كان الحوار المقصود هو ' L'homme est-il mort?' of 1966 (in: Foucault 2001a, Nr. 39, pp. 568 et sqq.).

(٤) الحقيقة أن لاكان وفوكو ساهما في انتشار هذه الصورة الساذجة عن الماركسية الفرويدية، ذات البعد الماهوي اليوطوبي، والتي تلغي كل الاختلافات الداخلية بين ماركس وفرويد. إن نقد فوكو بالأحرى يمكن أن ينطبق على فلهلم رايخ أو إريك فروم واتجاهاتهما الروسوية (أي المعتقدة في البراءة الأصلية للإنسان والتي تلوثها الحضارة، مع فكرة تحرر الإنسان بالعودة إلى الطبيعة والتخلص من عبء الحضارة. المترجم)، لكنه لا ينطبق بنفس السهولة على صيغة هربرت ماركوزه من الماركسية الفرويدية.

الأنثروبولوجيا الماهوية بماركس نفسه، والذي أعلن في أطروحته السادسة حول فويرباخ أن ماهية البشر "ليست تجريدًا متضمنًا في كل فرد"، بل هي بالأحرى "تشكيلة مترابطة من العلاقات الاجتماعية"(١). وعلى العكس من مسلمة فوكو، فقد أبعد ماركس نفسه عن أي نظرة للطبيعة الإنسانية باعتبارها ثابتة متحجرة تنتظر التحقق. ذلك لأن حجة ماركس تسير هكذا: إذا أردت أن تعثر على شيء مثل ماهية الإنسان، فلا تبحث عن عمومية داخلية ساذجة، بل ابحث عن العلاقات المجتمعية التي يدخل فيها الأفراد. وبدلاً من التورط في فكرة مجردة عن "موت الإنسان"، حوّل ماركس انتباهه إلى إبيستيمولوجيا للممارسة: فالواقع يجب تحليله على أنه "نشاط إنساني حسي"، باعتباره تراكمًا من الممارسات الاجتماعية، كما قال في الأطروحة الأولى حول فويرباخ(٢). وإذا كان لنا أن نبحث عن أي شيء فات أوانه من أفكار ماركس، فيجب علينا ألا نضم إليه هذه الفلسفة في الممارسة.

ولذلك فمن الضروري التمييز بين نوعين من الانتقادات للمفهوم الترانسندنتالي عن الذات. طور فوكو نزعة لاإنسانوية نيتشوية – هايدجرية، والتي لم تنتج سوى خَطَابة مجردة عن "موت الإنسان"، اختفى فيها مفهوم الممارسة الإنسانية في مقابل نظرية في النماذج الخَطَابية المتتابعة. يقول هويسن Huyssen(*): "ألا يتخلى اتجاه ما بعد البنيوية، بإنكاره التام للذات، عن فرصة تحدي أيديولوجيا الذات (باعتبارهذه الذات هي الذكر الأبيض المنتمي للطبقة الوسطى) عن طريق تطوير مفاهيم بديلة ومختلفة عن الذاتية؟"(٣). ووفقًا لسانبونماتسو Sanbonmatsu ، فإن "التحول السحري من مفهوم الكائن الإنساني إلى مفهوم الأثر الإنساني هو نفسه أحد

---

(1) Marx 1845, p. 4.

(2) Ibid.

(*) Andreas Huyssen (مواليد ١٩٤٢) أستاذ الأدب الألماني والمقارن بجامعة كولومبيا، نيويورك.

(3) Huyssen 1986, p. 213.

أعراض التشيؤ"[١]. وعلى الرغم من أسلوب فوكو الخطابي الذي يبدو منه معاداته للأفلاطونية، إلا أن تعامله مع فكرة البشر باعتبارهم " مجرد ظلال، وظلال لظلال، من إحداث القوة أو الخطاب" يذكرنا "بنزعة أفلاطون المثالية التي تشك في معرفة ثابتة (بالعالم المحسوس)"[٢]. وعلى العكس من مثل هذه النزعة اللاإنسانوية النظرية، فإن مقاربة ماركس يمكنها أن تتصف بكونها تفكيكية وبنائية في الوقت نفسه: فككت الذات باعتبارها كيانًا ترانسندنتالياً، وأعادت بناء واقع الذوات الاجتماعية العينية التي تعيش في شروط مجتمعية وأشكال من الممارسة، وقامت بذلك بهدف تعزيز قدرتها على الفعل. وبما أن فوكو ليس مهتما بمثل هذا المنظور العملي – الإنساني، يبقى خطابه مقيدًا بالتجريدات الفلسفية[*].

وفقًا لنيتشه، ليس هناك "نوع إنساني، بل مجرد أشخاص فرادى"[٣]. ومن المناسب للغاية وفق منظور نيتشه هذا أن يواجه أي مفهوم عن وجود النوع الإنساني human species-being، لأنه يحتوي على متضمنات مساواتية: فقد كان نيتشه يواجه هذا المفهوم بسبب تعبيره عن "غريزة الحشد" mass instinct وتأثيرها على المعرفة[٤]. لقد شعر نيتشه أنه إذا بدأ المرء بالتسليم بشيء مثل وجود نوعي إنساني، فيجب عليه أن يصل عند نقطة ما إلى الاعتراف بأن كل الأفراد متصلون

---

(1) Sanbonmatsu 2004, p. 112.

(2) Sanbonmatsu 2004, p. 111.

(*) حكم غريب من المؤلف، في حاجة إلى شرح. ليس من المعتاد أن يحكم أحد على فكر فوكو بالتجريد الفلسفي، لأن المعروف عن فوكو تجنبه مناقشة القضايا الفلسفية المجردة واعتماده منهجًا مخالفًا للمناهج التأملية الفلسفية المجردة، كما أن موضوعات أبحاثه كلها ليست موضوعات فلسفية: الجنون، الطب، نظم العقاب والسجن، السياسات الحيوية ونشأة الليبرالية الجديدة. لكن ما يقصده المؤلف بتقيد فوكو بالتجريدات الفلسفية، هو نظرته لموت الإنسان والمستقاة من نيتشه وهايدجر. وهذا هو ما يوضحه المؤلف في الفقرة التالية.

(3)Nietzsche 1999, Vol. 9, p. 508.

(4) Nietzsche 1999, Vol. 9, pp. 500–1.

ببعضهم البعض بشيء مشترك بينهم جميعاً. وهذا هو نوع المجتمع الذي كان يرفضه نيتشه. وعبر كتابه عن زرادشت، فإن "نهاية الإنسان" عنده كانت متصلة بازدراء الإنسان الأعلى "للأصاغر من الناس": هذا "البئر الملوث" المسمى الإنسان، الذي هو ليس إلا "طينًا وعظاماً"، "الخليط الغوغائي" – "يا للغثيان!"[١].

وعلى هذه الخلفية، فإن نزعة فوكو اللاإنسانوية هي تكرار لنزعة نيتشه النخبوية، دون الوعي بأي من مضامينها السياسية. ولهذا السبب فإن هذا البعد النيتشوي (النخبوي) المضاد للنزعة الإنسانية الذي ورثه تيار ما بعد الحداثة هو ما يجعل هذا التيار يتقاطع مع الليبرالية الجديدة، التي تنزع نحو التخلي عن كل شعور بالمسؤولية المشتركة لرخاء كل المواطنين. إن الخَطَابة الفكرية عن "نهاية الإنسان" كانت أداة في يد أيديولوجيا راديكالية حول اقتصاد السوق، التي لا تنظر إلى الذين يبحثون عن الطعام في صناديق القمامة على أنهم بشر مثلنا[٢]. وفي ظل هذه الشروط، فمن المشكوك فيه فكريًا وسياسيًا التخلي عن مفهوم النوع الإنساني، والأحرى أن نضفي عليه الطابع التاريخي والعيني. وهكذا أسهمت نيتشوية تيار ما بعد الحداثة في تشتيت الحركات الاجتماعية عن أهداف تحديد مشكلات البقاء الإنساني، وعن كيفية بناء مشترك إنساني عام ومتنوع من أسفل.

٢,٤,٧ – تحلل مفهوم ألتوسير في الأيديولوجيا إلى مفهوم "المعرفة"

في كتابه "أركيولوجيا المعرفة" Archaeology of Knowledge واجه فوكو مشكلة الأيديولوجيا عندما حاول "توضيح كيفية عمل علم ما في سياق معرفي معين": فالطريقة الأيديولوجية في عمل العلم يمكن أن تُلاحَظ "عندما يتقاطع العلم

---

(1) Zarathustra, Prologue, §3; part. III, The Convalescent, §3; part IV, On the Higher Man, §3; cf. Nietzsche 1999, Vol. 4, pp. 15, 274, 357–8.

(٢) ولهذا السبب اتهم سارتر فوكو بأنه يقيم "أيديولوجيا جديدة تمثل ستار الدخان الأخير الذي يمكن للبورجوازية أن تقيمه في مواجهة ماركس" (Sartre 1966, p. 88).

مع المعرفة "se découpe sur le savoir"، حيث يصير مُدجَّنًا داخل المعرفة، ويجد نفسه في انتظام خطابي discursive regularity، ويعمل في "مجال من الممارسات الخطابية"، وباختصار، عندما "يوجد باعتباره ممارسة خطابية"(١). ومن المهم أن نلاحظ أن "المعرفة" عند فوكو لا تعني كمية تجريبية من المعلومات، بل هي مستوى أعمق من القواعد التي تحدد "ما يجب أن يقال، إذا كان على خطاب ما أن يوجد"، وهي ما يُشَكِّل الشروط المسبقة "التي على أساسها يتم تكوين قضايا متكاملة... ويمكن لنظريات أن تتطور(٢).

وقد أدى تحول مفهوم الأيديولوجيا إلى مفهومي المعرفة والممارسات الخطابية إلى تعميم مبالغ فيه، مما أسفر عن فقدان تحليلات فوكو لكل قوة نقدية. ويتضح هذا بمجرد ما أن يسأل المرء سؤالاً مضاداً، فماذا يحدث إذا لم يجد علم ما مكانًا في نسق المعرفة القائم أو لم يستطع التواجد باعتباره ممارسة خطابية مشروعة؟ لكن كان فوكو قد ودَّع سؤال الأيديولوجيا حتى قبل أن يخطر على ذهنه هذا السؤال. فطرح سؤال الأيديولوجيا سوف يتبعه البحث في معنى كل من المعرفة والعلم، وعن أشكال المعرفة وأنماط الممارسة العلمية التي تسهل تنظيم الخضوع الطوعي لعلاقات السيطرة القائمة، أو تضعف إمكانات المقاومة أو تعيق الحلول المحتملة. لكن الفحص التحليلي الدقيق لتشكيلات خطابية معينة بحثًا عن إمكاناتها الأيديولوجية في تبرير نسق السيطرة القائم ليس ممكنًا في مقاربة فوكو "الأركيولوجية"، لأنه غير متوافق مع الإمكانات التحليلية التي ألحقها بمفهومه عن قواعد تشكيل الخطاب.

وكما أوضح دومينيك ليكور Lecourt، فإن كتاب فوكو "أركيولوجيا المعرفة" قام برد فعل على كتاب ألتوسير "من أجل ماركس" وكذلك "قراءة رأس المال"(٣).

(1) Foucault 1972, p. 185

(2) Foucault 1972, p. 182.

(3) Lecourt 1975, pp. 199–200.

ولذلك فمن الضروري النظر في نقاط التقاطع والتنافر بينهما. استعار ألتوسير مفهوم جاستون باشلار عن القطيعة المعرفية epistemological break، وطبقه على تطور ماركس الفكري، إذ ميز بين ماركس الشاب ذي النزعة الإنسانوية (ومن ثم الأيديولوجية) وماركس الناضج صاحب المادية التاريخية (ومن ثم ماركس "العلمي")، وكانت نقطة التحول هي سنة ١٨٤٥. وعلى هذا الأساس أقام ألتوسير تمييزًا بين العلم والأيديولوجيا[1]. وفي هذه المرحلة من تطور ألتوسير الفكري، لم تكن الأيديولوجيا تعني أثرًا ماديًا للأجهزة والممارسات الأيديولوجية، بل كان يفهمه على أنه علاقة متخيلة ومعيشة مع العالم، وهو الفهم الذي احتفظ به ألتوسير في نظرته النهائية للأيديولوجيا بعامة. لقد انْتَقَدْتُ نفي ألتوسير للأيديولوجيا عن طريق ما نظر إليه على أنه "العلم"، ذلك "العلم" الذي اعتبره عملية إنتاج "موضوعية" مستقلة عن الذوات الفاعلة في مجال العلم، مجردًا ومقطوع الصلة بسياق الممارسة الإنسانية ذاتها، وبذلك سهلت هذه النظرة للعلم لألتوسير أن يختزله فيما بعد إلى مجرد "خطاب" (انظر أعلاه فقرة ٥,٦).

وعلى هذه الخلفية فمن المهم التأكيد على أن فوكو لم يخالف مفهوم ألتوسير بالغ العمومية عن الأيديولوجيا، والذي أخذه فوكو كأمر مسلم به عندما ساوى بينه وبين مفهومه عن الممارسة الخطابية. وما تركه فوكو هو محاولة ألتوسير نفي الأيديولوجيا بالعلم. ففي حين وصف ألتوسير مهمة العلم على أنها تتمثل في تحويل التصورات العامية، ومن ثم الأيديولوجية، إلى بناء نظري محكم في الفكر عن طريق الممارسة النظرية[2]، فإن فوكو وصف العلم والمعرفة معًا على أنهما "تشكلات خطابية"discursive formations [3]. وحتى لو لم يقتنع المرء بثنائية ألتوسير بين الأيديولوجيا والعلم، والتي انتقدها هو نفسه في "النقد الذاتي"

(1) Cf. Althusser 1979, pp. 223 et sqq.

(2) Althusser 1979, pp. 185 et sqq.

(3) Foucault 1972, p. 186.

سنة ١٩٧٤، فمن الواضح أن نظرية فوكو في التشكلات الخطابية تعامل العلاقة بين العلم والأيديولوجيا على نحو شديد التبسيط بحيث لا يعود هناك أي تمييز بينهما، مما يفقد نظريته كل إمكانية نقدية تجاه الأيديولوجيا وكل قدرة على مواجهة المرء لمُسلَّماته الأيديولوجية.

ويصير هذا الأمر أوضوح عندما نرى فوكو وهو يحاجج بأننا بدلاً من البحث عن أثر الأيديولوجيا فيما تحدثه من "التناقضات النظرية والفجوات والعيوب"، فإن الطريقة الأيديولوجية لعمل علم ما يجب أن تُحلل على مستوى إنجازه الإيجابي، لا على مستوى سلبياته[1]. وبهذه العبارة يشير فوكو على نحو ضمني وبطريقة سريعة إلى مفهوم ألتوسير عن "القراءة الأعراضية" symptomatic reading (lecture symptômale)، التي طورها في "قراءة رأس المال". وبهذا المفهوم حاول ألتوسير معرفة "الفجوات... والمناطق الخالية" في نص ما، كي يكشف عن الصلة الداخلية بين المرئي واللامرئي، وطرح الانقطاعات والانشقاقات التي تدل على تقاطع نص آخر مضمر يحمل منطقًا مخالفاً[2]. وما يؤسس له ألتوسير بذلك يمكن فهمه على أنه مشروع في النقد الداخلي لنص ما للكشف عن أيديولوجيته الكامنة. أما مقترح فوكو باستبدال تحليله للنص من حيث نجاحه في القيام بوظيفته العلمية "الإيجابية" بمشروع ألتوسير في القراءة الأعراضية، فهو مخاطرة بفقدان كل قدرة على أي فحص نقدي للنص.

وفي هذه "النزعة الوضعية السعيدة" happy positivism التي دعا إليها[3]، تخلى فوكو عن مهمة الربط التحليلي بين تشكلات المعرفة والأيديولوجيا بالمنظورات الاجتماعية التي تكمن تحتها، وعن مهمة التمييز بين الأبعاد الأيديولوجية والمضادة للأيديولوجيا في هذه التشكلات. وما ضاع هو الفهم النظري

---

(1) Ibid.

(2) Cf. Althusser and Balibar 2009, pp. 28–29.

(3) Foucault 1972, p. 125.

القائل: إن الإنتاج المجتمعي للمعرفة والفكر هو مجال نزاعي تسوده الصراعات، وهو مجال تتصارع فيه وحوله أوضاع اجتماعية مختلفة. وعندما يقارن المرء بين نتائج فوكو الوضعية و"النقد الذاتي" لألتوسير، فيمكن أن يرى أن ألتوسير قد حافظ على وعي أقوى بالطابع الصراعي للمعرفة والعلم: فعندما تخلى ألتوسير عن نقيضته المتمثلة في ثنائية العلم والأيديولوجيا، فقد اقترح أن يعيد توظيفها من رؤية "العملية المعقدة لإنتاج المعرفة، حيث تندمج الصراعات الطبقية بين الأيديولوجيات العملية مع الأيديولوجيات النظرية، أي العلوم والفلسفات القائمة"[1]. وكما قال بيشو في مقاله "عودة فوكو إلى سبينوزا"، فإن فوكو قد فقد مهمة تحليل التشكل الخطابي على مستويين، مستوى قطاعي يحدد علاقاته الداخلية، ومستوى طبقي، والذي يكشف عن السبب في أن الأيديولوجيات كلها تكشف عن نفس القيم على الرغم من اختلافاتها عن بعضها البعض وتعبيرها عن أوضاع طبقية مختلفة[2]. سوف أعود لاحقًا إلى هذه الظاهرة، عندما أناقش "مشروع نظرية الأيديولوجيا" Projekt Ideologietheorie ومفهومه عن "الصراع على استعادة الوجود الجماعي" (الفقرة ٤,٩).

وبذلك تبنى فوكو صيغة مبكرة من نظرية ألتوسير في "الأيديولوجيا بعامة" وفي الوقت نفسه اختزلها في مفهوم الخطاب. وعندئذ توقف عن مناقشة تطوير ألتوسير اللاحق لنظريته في أجهزة الدولة الأيديولوجية. ففي سنة ١٩٧٦، وبعد ست سنوات من نشر ألتوسير لمقاله عن أجهزة الدولة الأيديولوجية، ظل فوكو يتمسك بالقول بأن مفهوم الأيديولوجيا في مواجهة دومًا مع الحقيقة(*)، وأنه مرتبط بالضرورة بذات، وملحق تحت الاقتصاد[3]. وقد رفض ألتوسير بالطبع كل هذه

(1) Althusser 1976, pp. 147–8.

(2) Cf. Pêcheux 1990, p. 258.

(*) في حين أن فوكو يرفض مفهوم الحقيقة وفكرة المقابلة بين الحقيقة وشيء مغاير لها.

(3) Foucault 2001b, Nr. 192, p. 148.

التوصيفات، والذي لم يعترف فوكو بمفهومه عن مادية الأيديولوجيا. ووفقًا لليكور، ظل فوكو في "دائرة أركيولوجية"[١]: في بحثه عن التشابك بين التشكلات الخطابية وقاعدتها المادية – المؤسسية، لم يجد أي شيء سوى انتظامات الخطابات نفسها. إن الأركيولوجيا الفوكوية بذلك تبقى مجرد "أيديولوجيا نظرية"، لم تكن قادرة على إدراك الصلة بين العملية الأيديولوجية في إنتاج الذات، ونمط الإنتاج الاجتماعي، والصراعات الاجتماعية[٢].

٣,٤,٧ – استبدال "التخيلية" بنقد الأيديولوجيا

في الوقت الذي كان ألتوسير يعمل فيه على مفهومه المادي عن الأيديولوجيا في مقاله عن أجهزة الدولة الأيديولوجية (المكتوب بين ١٩٦٩ و١٩٧٠ والمنشور سنة ١٩٧٠)، أكمل فوكو قراءته لنيتشه. ففي ١٩٦٩ ألقى سلسلة محاضرات في فنسان عنوانها "نيتشه والجينيالوجيا" Nietzsche and Genealogy، وفي الفصل الشتوي للعام الجامعي ١٩٧٠ – ١٩٧١ ألقى سلسلة محاضرات أخرى في الكوليج دو فرانس Collège de France عنوانها "إرادة المعرفة" La volonté de savoir، والتي تعاملت مع هذا المفهوم عند نيتشه، وفي ديسمبر ألقى محاضرته الافتتاحية في الكوليج دو فرانس بعنوان "نظام الخطاب" L'ordre du discours، وفيها قدَّم مفهومه عن القوة لأول مرة.

وقبل أن أنظر في نشوء مفهوم فوكو النيتشوي الجديد عن القوة، أود أن أوضح كيف أنه استعار من نيتشه نزعة خيالية fictionalism بالغتْ في نظرتها النسبية للإدراك والتفكير لدرجة الإعلان بأنهما غير حقيقيين. ويمكن أن نُعرِّف النزعة الخيالية على أنها "أنطولوجيا سالبة للمعرفة"، يمتد بها الخيال إلى الواقع

(1) Lecourt 1975, p. 205.

(2) Lecourt 1975, pp. 206–7, 213.

نفسه: "كل ما يتصل بعمليات الفكر، المؤسسة للمعرفة والمنظمة والمفسرة لها، يُنظر إليه على أنه خيال"(١).

ويعد نيتشه مثالاً جيدًا لتوضيح الكيفية التي نشأت بها النزعة الخيالية من نقد الميتافيزيقا السابق عليه، لكن بقى هذا النقد حتى نيتشه بدون نتائج مثمرة. قدم نيتشه حجة مقنعة ضد مثالية الحقيقة في التراث الفلسفي التقليدي، وذهب إلى أن التسليم بوجود "معرفة بذاتها" يعمل على كبت الإمكانات التفسيرية والنشطة للإدراك الحسي، "حيث لا الرؤية مجرد رؤية بل هي رؤية لشيء ما": "هناك رؤية من منظور معين، معرفة من منظور معين، فقط"، و"كلما تأثرنا بموضوع ما وأتحنا لأنفسنا التحدث عنه بطرق مختلفة، فهذا يعني أننا نملك عيونًا أوسع لرؤية نفس الشيء، وبذلك تكون مفاهيمنا عن الأشياء أكثر كمالاً، وأكثر موضوعية"(٢). وتتقاطع حجة نيتشه هنا على نحو مدهش مع النقد الماركسي للأيديولوجيا، والذي يتأسس في إعادة بناء منتجات الفكر الإنساني انطلاقًا من حواملها الاجتماعية والعملية. كما أنها تذكرنا بنقد جرامشي للموضوعية، الذي يعيد تفسيرها بناء على أنها "موضوعية إنسانية"، ومن ثم على أنها "ذاتية تاريخياً"(٣). وبالنسبة لبرتولت بريخت، فإن الحقيقة مسألة متعلقة بالقدرة، أي "هي شيء يحتاج لأن يُنتج. هناك إذن أنماط من إنتاج الحقيقة modes of production of truth"(٤). وبالمقارنة بالمفهوم المثالي عن الحقيقة، فإن منظور نيتشه كان يمكنه أن يكتسب الإمكانية على إعادة بناء المعرفة والحقائق باعتبارها "منتجات" متجذرة في الممارسات الاجتماعية.

إلا أن هذه الإمكانية لم يكن لها أن تتحقق، لأن منظور نيتشه ظل متصفًا بمثالية الحقيقة التي تحولت إلى الجانب السلبي، ذلك لأنه نظر إلى الجانب

---

(1) W.F. Haug 1999, pp. 449, 459.

(2) Nietzsche 1999a, III, §12; Nietzsche 1999, Vol. 5, p. 365.

(3) Cf. Gramsci 1975, Q11, §17, pp. 1415–16.

(4) Brecht 1967, 20, p. 189.

المنظوري والإنساني والعلائقي – النسبي للحقيقة على أنه مجرد تجريف للمفهوم المثالي البطولي عن المعرفة. لقد عمل نيتشه بتصوره للمعرفة على أنها مجرد منظور إنساني ومتجذرة في "المجتمع البشري وطبيعة القطيع" على اعتبارها "هزيلة، رفيعة، نسبية، عامية"[1]. وبما أنه فهم الحقيقة على أنها "مجموع العلاقات الإنسانية"، فقد حولها إلى وهم وخداع. وهي بذلك تصير كذبًا يفرضه المجتمع وفقًا لعرف ثابت وبأسلوب مُلزِم للكل[2]، ووسيلة الإرادة الإنسانية في الخداع والتخييل: "إن لدى الإنسان... استعدادًا قويًا على أن يتم خداعه"، وهو من أجل ذلك سعيد بخداعه[3]. وينتهي نيتشه إلى القول بأن الحقائق ليست سوى "أخطاء الإنسان التي لا يمكن تصحيحها" Unwiderlegbaren Irrthümer des Menschen، وإن مظهر الأشياء "هو واقعها الحقيقي" die wirkliche und einzige Realität der Dinge، وإن العالم الحقيقي هو "مجرد خيال، مكون من أشياء متخيلة" eine bloße Fiktion, aus lauter fingirten Dingen gebildet[4].

تبنى فوكو أنطولوجيا نيتشه السالبة في المعرفة، منذ وقت مبكر وظل متمسكًا بها دومًا. ففي سنة ١٩٦٣ اقترح أن يحذف كل الكلمات المتناقضة التي تواجه بين الذاتي والموضوعي، والخارج والداخل، والواقع والمتخيل، كي يستبدل بها "لغة الخيال" language de fiction[5]. وفي ١٩٦٦ وصف الخيال باعتباره نظام السرد régime du récit، الخيط الذي يربط المتكلم بما يتكلمه[6]، لكن المفارقة هنا هي أن ما كتبه فوكو نفسه لن يكون سوى قصص خيالية تاريخية، ليست حقيقية بالطبع[7].

---

(1) Nietzsche 1999b, pp. 591 et sqq.

(2) Nietzsche 1999, Vol. 1, pp. 880–1.

(3) Nietzsche 1999, Vol. 1, p. 888.

(4) Nietzsche 1999, Vol. 3, p. 518; Nietzsche 1999, Vol. 11, p. 654; Nietzsche 1999, Vol. 13, p. 270.

(5) Foucault 2001a, Nr. 17, pp. 308–9.

(6) Foucault 2001a, Nr. 36, p. 534.

(7) Foucault 2001b, Nr. 280, p. 859; Foucault 2001b, Nr. 281, p. 863.

وبهذه الطريقة فإن الظاهرة الأيديولوجية تتحلل إلى مجرد أنطولوجيا سالبة تقول: إن "كل شيء مزيف". وعلى العكس من سوء فهم شائع، فإن نقطة الخلاف مع فوكو هنا ليست بين رؤية منظورية perspectivism ما بعد حداثية ورؤية موضوعانية objectivism ماركسية. إن الاعتراف بأن إدراك الإنسان وتفكيره وشعوره هو نشاط تفاعلي ومحدد عن طريق موقف ومنظور اجتماعي معين (وهو محتوى فكرة المنظورية في تيار ما بعد الحداثة) يتفق تمامًا مع أطروحة ماركس الأولى حول فويرباخ، لكنها كذلك حاسمة في أي تحليل نقدي للتشكلات الأيديولوجية والخطابية. الفرق هنا هو أن نقد الأيديولوجيا يفك شفرة المنظورات الاجتماعية للخطابات والأيديولوجيات، في حين أن النزعة التخييلية (لدى فوكو ومن سار على فكرته من تيار ما بعد الحداثة) تتوقف عند حد النظر إلى مشروطية الإدراك والتفكير والشعور بمحددات اجتماعية على أنه يعني افتقاد المعرفة البشرية للحقيقة. إن هذا الرأي ليس متخلفًا عن النظرية الماركسية في الأيديولوجيا في عصر فوكو وحسب، بل هو كذلك متخلف عن مبحث النقد الأيديولوجي للوعي الزائف في الماركسية الكلاسيكية، والذي كان مرتبطًا لدى ماركس وإنجلز على الدوام بمنظور شامل للواقع المجتمعي. وبدلاً من أن يعمل فوكو على التركيز على علاقة الواقع المجتمعي بالإنتاج الفكري ويزيد هذه العلاقة وضوحاً، فإن نزعته التخييلية تنظر إلى مشاريع ماركس وفرويد النقدية على أنها مجرد سعي لا جدوى منه نحو حقيقة يعتقدان في وجودها وهي ليست موجودة، ومحاولة للحاق بتحرر وهمي لماهية إنسانية ليست موجودة من الأصل(١).

٤,٤,٧ – تقديم فوكو لمفهوم نيتشوي جديد عن القوة

إن تحول فوكو من مقولة "كل شيء زائف" إلى مقولة "القوة هي كل شيء" قد بدأ مبكرًا بتبنيه لمُسلَّمات نيتشه عن الطبيعة الإنسانية. فقد تعلم من نيتشه سنة

---

(1) Foucault 1970, p. 262.

١٩٦٧ أن كل حديث هو في حقيقته ممارسة للعنف(١). وقد ذهب سنة ١٩٧١، مشيرًا إلى نيتشه أيضاً، إلى أن المعرفة هي اختراع مدفوع من إرادة الإنسان للاستحواذ volonté d'appropriation، ومن كراهيته وشرِّه(٢). وفي مقاله "نيتشه، الجينيالوجيا، التاريخ"، وصف فوكو إرادة المعرفة على أنها "مكر خبيث" و"عشق المفتش" the inquisitor's devotion. وهي مؤذية وفي أحيان كثيرة قاتلة، ودومًا "تقف ضد سعادة البشر"(٣). ووفقًا لريتشارد فولن، فإن هذه الأقوال قد "أثارت فوضى فكرية عارمة، وحماقة لدى أشباه الأكاديميين لا يمكن حصرها"(٤). لم ينتبه فوكو في انبهاره بالخطابة شبه الراديكالية لنيتشه إلى أنه يعمل على إسقاط نوع عدواني للغاية من النزعة الفردية الاستحواذية البورجوازية bourgeois ,possessive individualism' على الطبيعة الإنسانية كلها(٥). والجدير بالملاحظة أن فوكو الذي انتقد ماركس من أجل مفهومه اليوطوبي عن حقيقة الإنسان الأنثروبولوجية والتي ستنبثق بكاملها في نهاية التاريخ، لم يكن مترددًا في أن يستعير من نيتشه أكثر المُسلَّمات الجوهرانية والرجعية حول الطبيعة الإنسانية.

ومن مقولات فوكو "الكل خطاب" و"الكل زائف" و"الكل خبث"، ننتهي معه إلى الخطوة الأخيرة في مرحلته التكوينية، أي إلى "الكل قوة". والمهم بالنسبة لفوكو هو أن نيتشه في مرحلته الأخيرة قد ربط بين "إرادة المعرفة" و"إرادة الحقيقة". والحقيقة أن مخطوطات أولية لكتاب نيتشه "إرادة القوة" تشير إلى أنه كان ينوي أن يعنون فصله الأول بـ"إرادة الحقيقة"(٦). وفي "هكذا تكلم زرادشت" (الجزء الثاني،

---

(1) Foucault 2001a, Nr. 46, p. 600.

(2) Foucault 2001a, Nr. 101, pp. 1111–12.

(3) Foucault 1998, p. 387.

(4) Wolin 2004, p. 42.

(5) Cf. Mapherson 1962, pp. 3, 263–4;

وحول تحليل علاقة نيتشه بالليبرالية المبكرة وتحويله الراديكالي لها، انظر Losurdo 2004, pp. 314 et sqq., 1055 et sqq.

(6) Cf. Nietzsche 1999, 13, pp. 515–16, 537, 543.

"تجاوز الذات لذاتها")، أعلن نيتشه: "وحتى أنت يا أيها الباحث عن المعرفة، مجرد طريق وخطوة" نحو إرادة القوة، والتي بدورها "تستخدمك أنت نفسك باعتبارك إرادة الحقيقة"(١) (من جهة أن إرادة الحقيقة هي مجرد طريق ووسيلة لإرادة القوة). وبصرف النظر عن الطريقة التي نميز بها مراحل تطور فوكو المختلفة، فإن الخط الواحد المتصل عبر كل أعماله هو الرابط (النيتشوي) بين القوة والمعرفة والحقيقة، وهو المستمر من أوائل السبعينيات، وعبر "المراقبة والمعاقبة" (١٩٧٥) والجزء الأول من "تاريخ الجنسانية" (المنشور بالفرنسية سنة ١٩٧٦ تحت عنوان ذي دلالة نيتشوية هو "إرادة المعرفة" La Volonté de savoir) وحتى دراساته المتأخرة في اليونان القديمة والرواقية والمسيحية الأولى في الثمانينيات(٢).

كان أول ظهور لمفهوم فوكو عن القوة في دراسته "نظام الخطاب" L'ordre du discours سنة ١٩٧١(٣). وهو مرتبط بمفهوم إرادة الحقيقة، التي كانت من أفلاطون وصاعدًا أهم الأنظمة في الاستبعاد وأكثرها شرًا. وفي الوقت نفسه فإن القوة يمكنها أن تُرى من جانب ما يتم استبعاده وإخضاعه بهذا النظام: أي العلاقة بين الخطاب والرغبة والقوة، وما يمكن أن يكون عنيفًا ومتقطعًا ومشاغبًا في هذا الخطاب(٤). وهكذا تظهر القوة على الجانبين المتواجهين من "نظام الاستبعاد"، أي على الجانب الذي يمارس الإخضاع، والجانب الذي يقاوم الإخضاع لكنه ينهزم أمام احتكار نظام المعرفة للحقيقة. وبذلك يقف مفهوم فوكو عن القوة على أكتاف مفهومه عن إرادة المعرفة الخيالي وسيئ النية، ويتسلل في كل مكان، مثله مثل مفهومه عن الخطاب. وهو لا يقدمه على أنه أداة تحليلية لفهم العلاقات

---

(1) Nietzsche 1999c, p. 148.

(2) Foucault 1988 and Foucault 1990b.

(٣) تُرجم هذا المقال للإنجليزية بعنوان خاطئ وهو "خطاب حول اللغة" The Discourse on Language كملحق لكتاب "أركيولوجيا المعرفة" Archaeology of Knowledge (cf. Foucault 1972). (وتمت ترجمته للعربية باسمه الصحيح، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، بيروت، دار التنوير. المترجم).

(4) Foucault 1972, pp. 216, 219, 228–9.

الاجتماعية وقدرات الناس على الفعل في مواجهة القوة، بل بالأحرى على أنه صفة غامضة مرتبطة بالمعرفة في ذاتها وبمطالب الحقيقة، بصرف النظر عن طبيعة هذه الحقيقة أو انتماءاتها أو منافعها واستخداماتها. ونحن بذلك أمام طاقة هائلة تتغلغل في استراتيجيات السيطرة المباشرة والأيديولوجيات المهيمنة وكذلك طموحات الطبقات الخاضعة.

وما يتم حذفه دائمًا في الأدبيات السائدة حول فوكو هو أنه في ١٩٧١ لم يكن قد استخدم مفهوم القوة بمعنى "الفيزياء الصغرى micro-physics"، بل بالأحرى كان يستخدمه كجزء من نزعة باريسية متكبرة، تمثل مزيجًا من فلسفة نيتشه في إرادة القوة ومفهوم ماوتسي تونج عن القوة التي تكمن في فوهة المدفع. وفي نقاشه مع طلبة في المرحلة الثانوية في ١٩٧١، تحت عنوان نيتشوي تمامًا هو "ما وراء الخير والشر"، استخدم فوكو مفهوم نيتشه "إرادة القوة" كمبدأ يمكن أن يتبناه اليسار الراديكالي، الذي أخضعته العقلانية الغربية، بإرادتها في الحقيقة، وبنزعتها الإنسانية، ويجب حسب فوكو أن يعاد تحرر هذا اليسار مرة أخرى، عن طريق الصراع الطبقي البروليتاري والتحطيم الثقافي لفلسفة الذات[1]. وفي حوار تليفزيوني مع نعوم تشومسكي في هذه الفترة، حاجج فوكو بأن البروليتاريا الثورية ليست في حاجة إلى مفهوم العدالة في قضيتها، لأنها تسعى أساسًا للقوة، لا للعدالة[2]. وقد حذر تشومسكي من خطابة فوكو المجردة عن القوة والمنفصلة عن حقوق الإنسان، والحرية، والكرامة، والتي يمكنها بسهولة أن تنزلق إلى دولة بوليسية إرهابية[3]. وعلاوة على ذلك فإن مواجهة فوكو بين قوة البروليتاريا والعدالة قد تجاهل أن العدالة باعتبارها قيمة أيديولوجية تنطوي على علاقات قوة كثيرة، بحيث يمكن استخدامها من قبل أطراف صراعية عديدة وطبقات وقوى

(1) Foucault 2001a, Nr. 98, pp. 1094–5.

(2) Foucault 2001a, Nr. 132, p. 1371.

(3) Ibid.

اجتماعية متصادمة. إن تسوية فوكو بين الطبقة والعنف والقوة يدل على أنه في هذه الفترة لم يكن قد خرج عن النظرة الماركسية التقليدية للقوة ولا لنظرتها الاختزالية للطبقة، وأنه لم يكن قد ارتقى إلى مفهوم أجهزة الدولة الأيديولوجية التي تعمل على الإخضاع بدون عنف وبدون أي خطاب للقوة.

وابتداءً من ١٩٧٢، تخلى فوكو عن الموقف اليساري المتطرف في اختزال القوة إلى الصراع الطبقي، وبدأ في تطبيق مفهومه عن القوة على الاستراتيجيات الانضباطية في دراساته عن نظم العقاب والسجن، ثم طبقه بعد ذلك على الخطابات حول الجنس، والسياسات الحيوية biopolitics والحوكمة governmentality. ويمكننا رصد نقطة التحول إلى هذه الدراسات الجديدة في حوار له مع جيل دولوز في مارس ١٩٧٢ بعنوان "المثقفون والقوة" Les intellectuels et le pouvoir، حيث نظر فوكو إلى مفهومه الجديد عن القوة على أنه بديل لكل من مفهوم "الاستغلال" exploitation والتحليلات التقليدية لأجهزة الدولة: فحسب فوكو، تتبع ماركس حقيقة الاستغلال، لكننا لم نضع أيدينا بعد على طبيعة القوة، "ذلك الشيء الملغز، المرئي واللامرئي في الوقت نفسه، الحاضر الغائب، الموجود في كل مكان"[1]. ووفق هذا التوصيف فإن القوة لا يمكن تحليلها على أنها ملكية يتم الاستحواذ عليها، ولا على أنها تكمن في أجهزة الدولة، لأنها تكمن في مستوى أكثر عمقًا: "إن سؤال القوة يقبع في مستوى الحس، ومستوى المعنى(*)... إلخ"[2].

---

(1) Foucault 2001a, Nr. 106, p. 1180.

(*) يقصد أن القوة هي التي تتحكم في طرق إحساسنا بالأشياء وفهمنا لها. هذا المنظور الشمولي للقوة هو الذي دعا هابرماس وغيره من نقاد فوكو لنعت مفهومه عن القوة بأنه ميتافيزيقي، أشبه بدور الإله في اللاهوت القديم.

(2) Foucault 2001a, Nr. 106, p. 1181.

في كتابه "المراقبة والمعاقبة" ذهب فوكو إلى أن سيطرة الآليات الانضباطية لا تكمن في الجهة التي تمتلك القوة، بل في الاستعدادات التي تخلقها في الخاضعين لها، وفي المناورات التي تقيمها معهم، وفي تقنيات عملها وطرق قيامها بوظائفها (Foucault 1995, p. 26).

إن حقيقة أن فوكو يضع مفهومه عن القوة إزاء مفاهيم الاستغلال والاستحواذ والدولة، يدل بوضوح على أن الماركسية كانت هي التي يواجهها. لكن كيف لفوكو الذي نظر إلى القوة على أنها علاقة اجتماعية أن يضعها محل مفاهيم الاستغلال وسيطرة الدولة، وهي كذلك مفاهيم علائقية تنطوي على علاقات قوة وتشكل مجالاً لظهورها؟ إن علاقات الإنتاج عند ماركس لم تكن مجرد علاقات اقتصادية، بل هي في حقيقتها علاقات قوة مكثفة للغاية ومُمَأسسة جداً. كما يمكننا فهم نقده للاقتصاد السياسي على أنه يكشف عن آليات الصنمية والاستغلال التي عن طريقها يتم سحب قوى المنتجين من أنفسهم وتحويلها إلى الطبقة الرأسمالية التي تملك وسائل الإنتاج. هناك فرق هائل بين القول بوجود مجالات عديدة تظهر فيها القوة غير العلاقات الطبقية في الإنتاج والتوزيع ومستقلة عنها، وبين القول: إن القوة مستقلة بذاتها عن هذه العلاقات الطبقية وتتصف بوجود خاص بها، خارج علاقات الإنتاج والسيطرة الاجتماعية، وتسبقها.

٥,٤,٧ – هل القوة علاقة أم خلية سرطانية؟

اعتقد كثير من الباحثين ولفترة طويلة أن فوكو قد تجاوز بنجاح الماركسية وثباتها عند الاقتصاد والدولة. وحتى أولئك الذين انتقدوا فوكو لافتقاده لمنظور معياري يضع فيه مفهومه عن القوة (مثل هابرماس وهونيث ونانسي فريزر) لم يترددوا في الثناء عليه لنجاحه في اكتشاف أن القوة تتغلغل في خلايا المجتمع كله وتعمل في أدنى مستويات الواقع الاجتماعي والممارسات الاجتماعية اليومية[1]. ونزع الباحثون الماركسيون نحو السكوت عن هذا الجانب من نظريته وتوجيه اللوم له على تجاهله المستويات الكبرى للمجتمع، ومن ثم على تشتيت الانتباه عن القضايا الاقتصادية والاجتماعية الهامة. لكن انتهت كل هذه النزاعات مع فكر فوكو إلى نهايات غير مثمرة. فبدلاً من إقامة المواجهة بين المستويات الصغرى

---

(1) Fraser 1989, p. 18.

والمستويات الكبرى في القوة والنزاع حول أولوية أي مستوى منها، فإن مهمة النظريات النقدية في الأيديولوجيا أو الخطاب أو القوة هي في البحث عن طريقة لإقامة صلة بين هذه المستويات.

والسؤال الحاسم هنا هو: هل استطاع فوكو بالفعل باستخدام مفهومه عن القوة تحليل علاقات القوة على المستوى الأصغر في الحياة اليومية؟ الحقيقة أن أعمال فوكو مليئة بالخطابة النظرية حول القوة باعتبارها "علائقية" 'relational power' (pouvoir relationnel)، التي تنتشر آلياتها الدقيقة في كل المجتمع[١]، أو ما أسماه "ميكرو – فيزياء القوة" micro-physics. ووفقًا لتعريفه اللفظي للقوة، فهي ليست شيئًا سوى "اسم يطلق على موقف استراتيجي معقد في مجتمع معين"[٢]. لكن بمجرد ما أن نفحص بدقة ما فعله فوكو بالفعل، يتضح لنا ما وصفه هونيث على أنه مفهوم أحادي للقوة[٣]: بدءًا من السجن، تنتشر القوة الانضباطية "إلى الخارج وبتوسع أكثر"، منشئة متصلاً سرطانيًا كبيرًا، حتى تشكل مجتمعًا انضباطيًا، مخترقًا بالكامل بالآليات الانضباطية[٤] – والحركة هنا هي في توسع متزايد، واتصال دائم، مستمرة دون انقطاع، ودون أي صراع، مثل السكين الحامي الذي يقطع قطعة من الزبد[٥].

---

(1) Foucault 1995, pp. 26, 177.

(2) Foucault 1990a, p. 93.

(3) Honneth 1991, pp. 176–7.

(4) Foucault 1995, pp. 209, 207.

(٥) قمت بالمقارنة بين دراسة فوكو لنظم العقاب، ودراسة روشي وكيرشهايمر السوسيو – تاريخية الكلاسيكية Punishment and Social Structure (Rusche and Kirchheimer 1939)، وحاولت توضيح أن فوكو لم يستطع اكتشاف الفروق الدقيقة بين مراحل تطور نظم العقاب الحديثة، خاصة التحول من عملية إصلاح السجون التقدمية نسبيًا في العشرينيات إلى النظم الفاشية الأوروبية (cf. Rehmann 2004a, pp. 151 et sqq., pp. 178 et sqq.). انظر مقارنة بين مقاربة فوكو والنظام العقابي الفرنسي في J.-G. Petit (Petit 1991, pp. 127–8)، ولنظام الولايات المتحدة انظر Parenti 1999, p. 135.

إن مفهوم القوة العلائقية الذي دائمًا ما يُنسب لفوكو كان يرجع في حقيقته إلى بولانتزاس الذي صاغه منذ ١٩٦٨، والذي كان يعني به القدرة الجمعية على الفعل، والتي تعتمد على علاقات القوة بين الطبقات الاجتماعية[1]. وبولانتزاس بذلك عبر بدقة عما كان مفهومًا ضمنيًا في نقد ماركس للاقتصاد السياسي، أي إن علاقات الإنتاج والاستحواذ على العمل الزائد يجب أن تُفهم على أنها شبكة خاصة من علاقات القوة في المجتمع والمرتبطة بالعلاقات السياسية والأيديولوجية[2]. وقد كان بولانتزاس من القلائل الذين نقدوا مفهوم فوكو الماهوي عن القوة من منظور علائقي[3]: بما أن فوكو يعزل تصوره عن القوة عن أي علاقات وممارسات اجتماعية فعلية، فإن تصوره هذا ليس لديه أي أساس إلا ذاته، إذ تصبح القوة مجرد حالة تكون فيها القوة كامنة على الدوام، بحيث تبدو أسئلة مثل: "ما هي القوة، وعلى أي شيء تُمارس هذه القوة بالتحديد؟" مجرد عوائق[4]. وهذا ما يضفي نزعة إطلاقية على القوة، حيث تشير دائمًا إلى نفسها وحسب. أما المفهوم العلائقي عن القوة فهو يفهم دورها الصراعي ويجعلها هدفًا لكل حركة مقاومة[5]. وهذا في مقابل خطابة فوكو النظرية حول القوة الصغرى باعتبارها طيفًا خفيفًا يخترق كل مستويات المجتمع دون أن يتجسد في مكان محدد، مما يجعل القوة جوهرًا مفارقًا يتجاوز السيطرة والمقاومة معًا، وينفصل عن كل التناقضات والصراعات الاجتماعية[6].

---

(1) Poulantzas 1975, pp. 99 et sqq.

من المحتمل أن يكون فوكو قد أخذ هذا المفهوم من بولانتزاس دون أن يشير إلى المصدر.

(2) Poulantzas 1979, p. 36.

(3) Poulantzas 1979, p. 147.

(4) Poulantzas 1979, p. 149.

(5) Ibid.

(6) Poulantzas 1979, p. 151.

يمكن إرجاع ما وصفه بولانتزاس على أنه تراجع فوكو عن المفهوم العلائقي عن القوة إلى مفهوم ماهوي وشامل للقوة، إلى الأصول والدلالات النيتشويه لهـذا المفهوم عنده. والحقيقة أن فوكو لم يتعامل أبدًا مع القوة باعتبارهـا علائقيـة، أي على أنها تظهر في العلاقات الطبقية وعلاقات الجندر والعلاقـات العرقيـة، بـل وضعها ابتداءً باعتبارها طاقة غريبة تقـع خـارج علاقـات القـوة والـسيطرة الاجتماعية، وتكمن تحتها كذلك. وبسبب نيتشوية فوكو الجديدة، فقد تجاهل علاقات القوة البنائية داخل الإنتاج الرأسمالي، وبين الجنسين في الوقت نفسه.

وأود توضيح ذلك باستخدام مثاله عن "قاعـدة التنوعـات المـستمرة" rule of continual variations من كتابه "تاريخ الجنسانية" (الجزء الأول)[1]، حيـث يعلـن فوكو قاعدة منهجية تنص على أننا "لا يجب أن نبحث عمن يحوز على القوة فـي نظام الجنسانية (الرجال، البالغون، الآباء، الأطباء)، ومن الذي يفتقدها؛ ولا عمـن لديه حق المعرفة ومن ليس لديه هذا الحق ويُجبر على أن يظل جـاهلاً. إذ يجـب علينا بالأحرى أن نبحث عن نمط التعديلات التي تتضمنها علاقات الإرغام أثنـاء عملها"[2]. لكن لماذا يعزل فوكو علاقات الإرغام عن الأطراف التي تحوز علـى القوة بالفعل وتمارس الإرغام من أجل امتلاكها للقوة، وعـن الأطـراف المالكـة للمعرفة في نظام الجنسانية؟ فعن طريق عزل القوة عن العلاقات الجندرية، يعـزل فوكو مفهومه عن القوة العلائقية عما يجعلها علائقية[3]. وفي نطاق هذا النمـوذج النظري فليس من الممكن البحث في تعددية علاقات الجنـدر ولا فـي الـسيطرة الذكورية على هذه العلاقات.

---

(1) Foucault 1988.

(2) Foucault 1990a, p. 99

(٣) صار مفهوم "علاقات الجندر" 'Gender-relations' (Geschlechterverhältnisse) هامًا للغايـة في الدراسات النسوية والإثنولوجية والاجتماعية – التاريخية، من أجل التحليل النقدي للطرق التي يحضر بها النوع في كل العلاقات الاجتماعية (Cf. F. Haug, 2001, p. 493).

ويمكن أن يعترض علينا أحد بأن نقدنا هذا لفوكو يتجاهل المستوى الأصغر الذي يدرس فيه القوة والذي يمكن أن يشكل القاعدة التحتية الاجتماعية المباشرة التي تشكل أساس عمل الأجهزة والمؤسسات والتي تؤطرها قوة الدولة في النهاية[1]. إن فوكو على وعي بأنه ليس هناك تجانس ولا تنافر بين المستويات الصغرى والكبرى من القوة، بل هناك على الدوام تكتيكات واستراتيجيات تؤثر على بعضها البعض[2]. لكن وكما لاحظ بوب جيسوب Bob Jessop، فقد لاقى فوكو صعوبة بالغة في الانتقال من مفهوم القوة الصغرى، المشتتة والمبعثرة على المجتمع كله، إلى مشروطيتها الطبقية والدور المركزي للدولة في نشرها[3]. فالذي تفتقده نظرية فوكو هو الأدوات التحليلية القادرة على ربط الفيزياء الصغرى للقوة بالمستويات العليا منها عن طريق تكثيفها وتراكمها، بحيث يتم في هذه المستويات العليا بناء سيطرة اقتصادية وسياسية شاملة. وكما سوف أناقش فيما بعد، يمكننا النظر إلى تشديد بورديو على أنماط التحول بين الصيغ المختلفة من القوة، أو كما قال هو، بين رأس المال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والرمزي، على أنه إسهام مثمر يمكنه أن يسد هذه الفجوة (انظر الفقرة ٢,٨).

وإذا ألقينا نظرة على كتابه "المراقبة والمعاقبة" يتضح بجلاء أن نموذجه في القوة الانضباطية مرتبط بقوة الدولة على نحو لا يعترف به فوكو نفسه. ذلك لأن كلاً من النظم الدائمة في مكافحة الأوبئة[4] وطرق تنظيم حركات الجنود مرتبطة بظهور الدول الحديثة المسيطرة على أراض واسعة. وكما أشار كاليفاس، فمن الممكن استخدام المادة التي اشتغل عليها فوكو ضد نظرياته في القوة: "لقد جاءت كل تقنيات القوة الجديدة من مركز استراتيجي واحد، وهو الدولة، ومنها

---

(1) Foucault 1990a, pp. 92, 96.

(2) Foucault 1990b, pp. 99–100.

(3) Jessop 1990, p. 238.

(4) Foucault 1990a, p. 196.

انتشرت هذه التقنيات في كل المجال الاجتماعي أثناء خلق الدولة القومية البورجوازية وأثناء المرحلة الأولى من التراكم الرأسمالي"[١]. وقد لاحظ بولانتزاس أن فوكو ولكي يضع مفهومه عن القوة فوق مجال الدولة، استخدم مفهومًا قانونيًا عن الدولة كان جرامشي قد تجاوزه: "إن عددًا من مواقع القوة التي اعتقد فوكو ودولوز أنها تقع خارج الدولة مثل المعازل والمستشفيات والأندية الرياضية، متضمنة في المجال الاستراتيجي للدولة"[٢].

٦,٤,٧ - "الجاهزية" و"تقنيات القوة" عند فوكو - تفسير جديد

في حين تمتلئ الأدبيات الثانوية حول فوكو بالثناء على تجاوزه لكل من نقد الأيديولوجيا ونظرية الأيديولوجيا[٣]، إلا أنني لا يمكنني رؤية أي إنجاز يذكر في هذا التحول النظري. بل على العكس، إذ فقدت نظرية فوكو الكثير من الإنجازات التي حققتها الماركسية بعد أن اختزل فوكو الأيديولوجيا إلى "المعرفة" و"الخطاب" و"القوة"، تلك الإنجازات التي نجحت الماركسية في تحقيقها من مواجهة النزعات الدوجماطيقية والطبقية الاختزالية. فلم ينتبه فوكو لتمييز جرامشي بين الإرغام القسري والإذعان الطوعي للسلطة، ولا لتمييز ألتوسير بين أجهزة الدولة الأيديولوجية والقمعية. أما الفكرة الواعدة التي حملها مشروع فوكو في تحليل الفيزياء الصغرى للسلطة والتي كان يمكن أن تتيح لنا تحليل علاقات القوة في الحياة اليومية، فلم تتحقق أبدًا على يديه، أولاً لأن مفهومه عن القوة لم يكن مهتمًا بالسؤال عن كيفية ظهور العلاقات الاجتماعية المشيأة في الممارسات اليومية، وثانيًا لأنه لم يكن يحوز على الأدوات التحليلية للكشف عن تناقضات الحس الشائع،

---

(1) Kalyvas 2002, pp. 117–18.

(2) Poulantzas 1978, pp. 36–7.

(3) Dreyfus and Rabinow 1983, p. 115 and Michèle Barrett (1991, pp. 123–4, 126, 131–2, 134, 168).

سواء تلك التناقضات التي أسماها بلوخ بعدم التزامن بين مستويات الحس الشائع المختلفة، أو التناقضات بين مختلف الصور النمطية للطبع الاجتماعي عند بورديو، أو التناقضات التي وصفها جرامشي على أنها تكمن بين البصيرة الصادقة للجماهير وأوهامها الطوعية.

لكن لا يعني كل ذلك أن المقولات التي طورها فوكو في إطاره النظري ليست بلا جدوى لتطوير نظرية في الأيديولوجيا. وسوف أناقش إمكانات وحدود مفهومه عن "الحوكمة" لاحقًا (الفقرة ١,١١، و٢,١١)، لكنني سأركز هنا على دراساته في القوة الانضباطية. والمثير للاهتمام هنا هو مفهومه عن "الجاهزية" dispositif، والذي تصعب ترجمته، والذي فقد الكثير من معناه عندما تُرجم للإنجليزية في "الآلية" (الميكانزم) mechanism. يفسر قاموس روبير الصغير Petit Robert هذا المصطلح على أنه "الطريقة التي بها تنتظم أجزاء وأطراف جهاز ما" la 'manière dont sont disposés les pièces, les organes d'un appareil وعلى أنه "تشكيلة من الوسائل منتظمة وفق خطة معينة" ensemble de moyens disposés conformément à un plan، وهو ما يقترح علينا وجوب ترجمة المصطلح إلى "ترتيب جهاز ما". ويستخدم فوكو مصطلح "الجاهزية" dispositive بمعنى الترتيب الزماني المكاني الذي تدخله مؤسسة ما، والذي يُخضع الذوات لتقنيات القوة: على سبيل المثال، الجداول الزمنية المفصلة، التي يمتص بها الأفراد تقنيات انضباطية معينة؛ والترتيبات المكانية مثل تخطيط بنتام للسجون، بحيث يرى الحراس كل شيء دون أن يراهم أحد من السجناء. وهنا يتم إخضاع السجناء لمجال مرئي، "بحيث يصيرون مسؤولين عن فرض إرغامات السلطة عليهم... ويستبطنون في داخلهم علاقات القوة... ويصيرون أدوات في إخضاع أنفسهم"(١). ويلاحظ

---

(1) Foucault 1995, pp. 202–3.

يصف مايكل هارت وأنطونيو نيجري "الجاهزية" على أنها "الآليات أو الأجهزة المادية والاجتماعية والانفعالية والذهنية التي تنتج الذوات" (Hardt and Negri 2009, p. X; cf. pp. 126 et sqq.).

فوكو أنه بداية من القرن التاسع عشر كان نظام السجون هو بداية لتوسع ترتيبات مكانية وهيراركية تتضمن أجهزة عديدة، قمعية وأيديولوجية (مثل ثكنات الجنود، والأبنية الإدارية، والمستشفيات، والمدارس) تشكل شبكة من "آليات فرض الأمر الواقع معيارياً" dispositifs de normalization(١).

وبصرف النظر عن رؤية فوكو الأحادية للقوة والتي تنظر إليها على أنها تنتشر في المجتمع كله دون مقاومة أو إعاقة، فإنني أعتقد أن تصوره عن جاهزية معينة تتقاطع مع أجهزة كثيرة يمكنه أن يشكل بالنسبة لنا أداة نظرية جيدة لتحليل الأيديولوجيات. فمن العناصر الجيدة في نظريته أن الجاهزية يمكنها أن تولِّد معاني جديدة. وأبرز مثال على ذلك هو من كتابه "المراقبة والمعاقبة"، وهو ظهور مفهوم "الجنوح" delinquency، الذي تكوَّن من خطاب قانوني نشأ حول مؤسسة السجن(٢). وكانت وظيفته إنشاء حدود فاصلة داخل الشرائح المختلفة من الجزء البروليتاري من السكان: تلك الشريحة الأفقر التي تُفرض عليها المعايير الأخلاقية، مثل تعليمهم القواعد الأساسية في احترام الملكية والتدبير الشخصي، وتدريبهم على التهذب في مكان العمل، وكيفية الاستقرار في المنزل والعمل... إلخ، وفصلها عن الشريحة الأخرى من الطبقات الفقيرة العدوانية التي تميل إلى الجنوح(٣). وفي "تاريخ الجنسانية" (الجزء الأول)، عرَّف فوكو الجنسانية على أنها اسم يمكن إطلاقه على "جاهزية تاريخية" dispositif historique (أو بناء تاريخي حسب الترجمة الإنجليزية historical construct) والتي لا يجب أن ننظر إليها على أنها ماهية ثابتة أو واقع أساسي، بل على أنها شبكة سطحية حديثة، تعمل فيها استراتيجيات معينة في المعرفة والقوة على خلق موضوع معرفي جديد(٤).

---

(1) Foucault 1995, p. 306; cf. Foucault 1975, p. 358.

(2) Foucault 1995, pp. 254–5.

(3) Foucault 1995, p. 285.

(4) Foucault 1990a, pp. 105–6.

وبما أن مفهوم فوكو عن "الجاهزية" جزء من نظريته النيتشويه الجديدة في القوة بالغة العمومية، فإن تطبيقه غالبًا ما يفتقد الدقة التاريخية. فعندما يفترض أن مشروع بنتام في البانوبتيكون panopticon-project قد صار "البرنامج الهندسي لكل مشاريع السجون في ثلاثينيات القرن التاسع عشر"[١]، فهو يناقض ما حدث بالفعل، وهو أن مشروع بنتام كان عالي التكلفة لدرجة استحالة تنفيذه وبالتالي لم يكن له أثر في تخطيط السجون في ذلك العصر[٢]. كما أن وصف فوكو لجاهزيات الجنسانية يقتصر على دراسة الخطابات الطبية حول الجنسانية، دون أن يدخل في دراسة واقع الجنسانية الحقيقي في القرن التاسع عشر، أو أن يختبر فرضيته حول "التقاء الأجساد والملذات"[٣]، بدراسته للأماكن الفعلية لهذا الالتقاء، مثل أماكن سكنى البروليتاريا الصناعية المبكرة بالغة القذارة والفوضى، والتي كانت جزءًا أصيلاً مما أسماه "جاهزيات الجنسانية" لهذا العصر. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه العيوب الإمبيريقية لنظريته لن تشلها بالكامل إذا تم ربط هذه النظرية بتحليل تشكيلة الأجهزة القمعية والأيديولوجية التي أسهمت في خلق هذه الجاهزيات من البداية. وفي هذا السياق اقترح "مشروع نظرية الأيديولوجيا" Projekt Ideologietheorie (PIT) إعادة توظيف مفهوم الجاهزية عند فوكو لوصف الأيديولوجيا على أنها "ترتيب خارجي" للقوى الأيديولوجية "فوق" المجتمع[٤].

---

(1) Foucault 1995, p. 249.

(٢) باستثناء أبنية سجون مثل Joliet في ولاية إلينوي في الولايات المتحدة، و La Petite-Rochette في فرنسا. انظر Petit 1991, pp. 127 et sqq., 133–4. رفضت الحكومة الإنجليزية مشروع بنتام سنة ١٨١٣. وقد تجاهل فوكو كذلك أن بنتام قد تعلم من ذلك الدرس، وكتب ملحقًا طويلاً على مشروعه، يناقض فكرته الأصلية، ويركز على ضرورة إنشاء زنازين أوسع والاستفادة القصوى من عمل المساجين إلى درجة استغلالهم الاقتصادي.

(3) Foucault 1990a, p. 157.

(4) W.F. Haug 1987a, p. 61; cf. PIT 1979, p. 180.

وحتى إذا كان بوب جيسوب على حق في نقده لفوكو عندما ذهب إلى أن تطبيق نفس تقنية القوة على علاقات اجتماعية مختلفة يفقدها خصوصيتها[١]، فمن الممكن تدعيم نظرية فوكو في التغيرات التي تحدث لتقنيات السلطة بمفهوم بورديو عن المستويات المختلفة لمجالات القوة والتي تسود في كل مستوى منها تقنية معينة للقوة[٢]. وعلى كل حال فإن مثل هذا التدعيم يتطلب منا التخلي عن النزعة الماهوية لفلسفة فوكو النيتشويه الجديدة في القوة، وبدلاً من عزل القوة عن الاقتصاد، علينا أن ندرس تقنيات القوة والسيطرة في سياق التحولات التكنولوجية لنمط الإنتاج. لقد رأينا كيف أن جرامشي الذي درس الفوردية باعتبارها هيمنة ناشئة من المصنع، قد حلل التكيف الفيزيقي - النفسي لهذا البناء الصناعي الحديث، والذي أدى إلى تشكيل نمط جديد من الإنسان[٣]. وبطريقة مماثلة، فإن أشكال هيمنة الليبرالية الجديدة قد تأثرت بالشبكات الاجتماعية التي خلقها الإنترنت. وفي الوقت نفسه، فإن تطوير كاميرات الفيديو، والإلكترونيات وتكنولوجيا الشبكات وفرت أساسًا ماديًا لشكل انضباطي من الليبرالية الجديدة disciplinary neoliberalism[٤]، بإمكانات جديدة في المراقبة البانوبتيكية 'panoptic surveillance'[*] للسكان، مختلفة عن مشروع بنتام في أنها غير مقيدة بشكل معماري معين. إن تحليلاً دقيقًا لتقنيات القوة يمكنه أن يربط بينها وبين الثورات التكنولوجية في قوى الإنتاج، وكيفية تعديلها لعلاقات الإنتاج ولأنماط التنشئة الاجتماعية الأيديولوجية والمخيال المجتمعي.

---

(1) Jessop 1990, p. 231.

(2) E.g. Foucault 1990a, pp. 23, 29, 127.

(3) Gramsci 1971, p. 286; Gramsci 1975, Q1, §61, p. 72; Gramsci 1975, Q22, §2, p. 2146.

(4) Bakker and Gill 2003, pp. 116 et sqq.

(*) أي المراقبة التي تتيح للمراقِب رؤية شاملة Pan-optic، وهو المبدأ الذي وظفه بنتام في تخطيطه لسجون تتيح هذه الرقابة.

٥,٧ – ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة

١,٥,٧ – تساؤلات حول التعريف

ليس هناك إجماع بين الباحثين حول طريقة لتعريف ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة يوضح العلاقة بينهما. ينظر أندرياس هويسن Andreas Huyssen إلى ما بعد الحداثة على أنها "نظرية في الحداثة في مرحلة إفلاسها" – وهي حداثة متجاوزة لكل شيء باستخفاف، تجمع اتجاهات عديدة دون الحرص على التوليف بينها – وهي من هذه الجهة استمرار للحداثة، لا تخليًا عنها[1]. ووفقًا لإرماث، فإن ما بعد البنيوية تسائل كل التراث الغربي، أما ما بعد الحداثة فهي نظرة نقدية لتراث عصر التنوير والنزعة الإنسانية، بحيث يمكننا النظر إليها على أنها تصور تاريخي "يشير إلى شيء يأتي بعد الحداثة"[2]. هذا التعريف لما بعد البنيوية وما بعد الحداثة لا ينظر إلى ما بعد البنيوية في علاقتها بالبنيوية (ولا يقول لنا: لماذا هي "ما بعد" البنيوية)، كما أنه لا يمدنا بأي تشخيص للحداثة التي تأتي ما بعد الحداثة في مقابلها أو ضدها. ويقترح يورج لارين Jorge Larrain التمييز بين المفهومين وفقًا للسياسات المتضمنة فيهما. فهو يضم إلى ما بعد البنيوية مفكرين مثل فوكو ودريدا وهنديس وهيرست ولاكلاو وموف، "الذين لا يذيبون الواقع الاجتماعي في مجرد صور وعلامات مبعثرة، والذين يعتقدون أنه لا يزال من الممكن... أن يعاد تأسيس هذا الواقع سياسيًا عن طريق خطابات تقدمية تقاوم السلطة أو تسعى للاشتراكية"، في مقابل ما بعد الحداثة التي تضم ليوتار Lyotard وبودريار Baudrillard، "اللذين لا يعتقدان في إمكان إحداث تغيير ذي معنى، وينزعان نحو إذابة الواقع إلى مجرد مظهر خادع"[3]. لكن الشرح التالي الذي يقدمه لارين يدل على أنه من الصعب للغاية إقامة هذا التمييز فعليًا، ذلك لأن الموضوعات الأساسية في تيار ما بعد

---

(1) Huyssen 1986, p. 209.

(2) Ermath 1998, pp. 587, 589.

(3) Larrain 1994, p. 91

الحداثة – مثل التخلي عن مفهوم الأيديولوجيا، ووضع "الخطاب باعتباره جوهر الحياة الاجتماعية، ورفض أي تصور خطي للتاريخ، وانتقاد تصور النزعة الإنسانية لمفهوم الذات وحقيقتها المطلقة[١] – يمكن أن نعثر عليه لدى مفكرين يُصنّفون في تيار ما بعد الحداثة أيضاً. والذي يبقى غامضًا في توصيف لارين هو الخصائص التي تميز ما بعد الحداثة عن ما بعد البنيوية، والسبب الذي يجعلها تشكل نموذجًا فكريًا مختلفًا.

إن هذه المحاولات للتمييز بين المصطلحين على أساس مضمونهما تؤدي إلى جدل لا ينتهي حول تصنيف المفكرين على هاتين المقولتين، وهي لذلك غير مثمرة. وأعتقد أنه من الأفضل البدء بمعانيهما الحَرْفية. تشير ما بعد البنيوية إلى توجه نظري يمثل في فرنسا على وجه الخصوص رد فعل على البنيوية السائدة في ذلك العصر ومحاولة لتجاوزها. وفي حين يمكننا أن نصف البنيوية بوجه عام على أنها تسعى نحو اكتشاف بناءات دلالية عامة ولاتاريخية تكمن في اللغة والممارسات الاجتماعية أو الثقافة بعامة[٢]، فإن ما بعد البنيوية، وفي الوقت الذي تعمق فيه من المنعطف اللغوي للبنيوية، إلا أنها تضع موضع المساءلة مسلمات البنيوية حول ثنائيات لاتاريخية ثابتة، يجب حسب دريدا أن يتم "تفكيكها". أما ما بعد الحداثة فلم تكن مقيدة أبدًا بتوجه نظري معين، سواء في مواجهة لنظرية ما أو في تبنيها لنظرية أخرى. وقد نشأت في الولايات المتحدة في الخمسينيات كتيار في النقد الأدبي، وصارت في الستينيات علمًا على نقد طليعي للحداثة الإستطيقية في مجال الفن والجمال، وصارت مصطلحًا عامًا في أوائل السبعينيات يشير إلى تطورات حديثة في العمارة، وكذلك في الرقص والمسرح والرسم

---

(1) Larrain 1994, pp. 104 et sqq.

(٢) لا شك أن هذا التعريف للبنيوية مبسط للغاية ، لأنه لا يضم تطوير بورديو لبنيوية تكوينية genetic structuralism تحاول ترجمة بنيوية كلود ليفي ستروس اللاتاريخية إلى بناءات ومجالات وطبائع اجتماعية تاريخية واقعية (انظر الفقرة ٤,٨ و٥,٨).

والسينما والموسيقى[1]. وفي هذه الأثناء، وخاصة بعد ظهور كتاب ليوتار "وضع ما بعد الحداثة" La condition postmoderne في ١٩٧٩، صار المصطلح سوقًا رائجة للخطابات الفلسفية. ومن ثم فإن "ما بعد الحداثة" هو مصطلح عام يشير إلى الإستطيقا والثقافة وأنماط الحياة التي تُعرِّف نفسها على أنها مواجهة للحداثة. وبذلك لا تكون "ما بعد البنيوية" مصطلحًا مضادًا لما بعد الحداثة، بل هي بالأحرى أحد تياراتها، إذ هي تصف "الفكر في ظل شروط عصر ما بعد الحداثة"[2].

٢,٥,٧ - تعريف ما بعد الحداثة الماهوي للحداثة

إن معنى "ما بعد الحداثة" يعتمد إذن على معنى كلمة "حداثة" التي تريد أن تتجاوزها ما بعد الحداثة. ونتلمس هنا أصل المشكلة، وهي أن كلمة "ما بعد الحداثة" نفسها تنطوي على معالجة "الحداثة" على أنها تتصف بماهية متجانسة

---

(1) Cf. Huyssen 1986, pp. 184 et sqq., 195 et sqq.

وعلى الرغم من ذلك فإن أول ظهور للمصطلح نفسه كان سنة ١٩١٧، لدى جماعة جيؤورجه George Circle الأدبية التي تحلقت حول الأديب شتيفان جيؤوركه Stefan George وفي علاقة وثيقة مع نظرية نيتشه في الإنسان الأعلى: فحسب رودلف بانفيتز Rudolf Pannwitz أحد أعضاء هذه الجماعة، فإن "إنسان ما بعد الحداثة" هو الإنسان الوطني ذو الطباع العسكرية الصارمة والمتحمس دينيًا والذي يواجه تفاهة الثقافة الأوروبية الحديثة.

(لم ينتبه المؤلف إلى أن أول ظهور للمصطلح باللغة الإنجليزية كان على يد أرنولد توينبي في كتابه "دراسة للتاريخ" المجلد السادس الصادر بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، وقد قصد منه العالم الجديد الذي نشأ بعد الحرب والذي لم تعد فيه الثقافة الغربية سائدة أو مسيطرة وظهرت فيه ثقافات من حضارات أقدم مثل الهندية والصينية والإسلامية. الحقيقة أن استخدام توينبي للمصطلح قريب للغاية من المعنى المقصود من مصطلح "ما بعد الكولونيالية" Post-Colonialism. والواضح أن استخدام توينبي هذا هو على النقيض التام من الاستخدام الألماني الذي يشير إليه المؤلف، والذي يحمل معاني استعلائية نيتشوية واضحة، مضادة للحداثة لكنها أوروبية التوجه رغم ذلك. المترجم).

(2) M. Frank 1989, p. 19.

يمكن للمرء تجاوزها بالكلية. لكن هذا ما يكشف عن منهجيــة ماهويــة تنـــاقض من حيث المبدأ فهم ما بعد الحداثة لنفسها (باعتبارها رافضة لكل نزعة ماهويـــة). وهذا هو السبب في تركيز أغلب نقاد ما بعد الحداثة على صورتها عـــن الحداثـــة. فعلى سبيل المثال، اعتمدت حجة هابرماس ضد ما بعد الحداثة على أن تخليها عن "الحداثة في مجملها يفترض فيها وضعًا ترانسندنتاليًا ويعمل على قمـــع خطابـــات مضادة داخل الحداثة نفسها تحاول أن تنير عصر التنوير (الذي يمثل جزءًا أصيلاً من الحداثة) حول حدوده وعيوبه"(١). وفي نظر هابرماس، فإن ما بعد الحداثة، بدلاً من أن تحتفظ بالمضمون التحرري للعقل وتستخدمه ضد العقلانية الأحادية للمجتمع البورجوازي (وهي العقلانية الأداتية)، تتبع النقد النيتشوي للحداثة الذي يتخلى عن الطابع الجدلي لفكر التنوير(٢). وكما أشار هويسن، فإن كلمة "الحداثة" لا تدل علـــى ظاهرة أحادية، بل تتضمن (عناصر تدعيها ما بعد الحداثة لنفسها، مثل) "الهـــوس بالنزعة المستقبلية futurism، والإعجاب بكل ما هو جديد، مع أعنـــف الانتقـــادات للتحديث والمتمثلة في النزعة الرومانتيكية المضادة للرأسمالية"(٣). ووفقًا لمانفريـــد فرانك Manfred Frank، فإن الخطابات الناقدة للحداثة من داخل عـــصر الحداثـــة والتي تجاهلها تيار ما بعد الحداثة، يمكننا العثور عليها بصفة أساســية فـــي النقـــد الذاتي الرومانتيكي للمثالية. كانت هذه الخطابات قد أثبتت أن نظرتنا للعالم ليـــست من صنعنا نحن، بل هي وفق صياغة فيشته الشهيرة، مزروعة فينا(٤). وما يـــسميه ما بعد البنيويين "نزع مركزية الذات" decentering of the subject، ليس بجديد، بل

---

(1) Habermas 1987b, pp. 4–5, 302–3.

(2) Habermas 1987b, pp. 55–6, 85–6, 94.

إن هابرماس الذي لاحظ خطًا من النزعة المحافظة الجديدة يربط بين باتـــاي وفوكـــو ودريـــدا، (Habermas 1981, p. 13)، يشك في أن هذه النزعة، مع مـــا يـــصاحبها مـــن فوضـــوية إستطيقية تسعى لإنهاء عصر الحداثة، ما هي إلا صدى للنزعات المضادة للتنوير يقدم نفسه على أنه "ما بعد التنوير" post-Enlightenment. (Habermas 1987b, p. 5).

(3) Huyssen 1986, p. 186.

(4) M. Frank 1989, p. 90.

هي "فكرة حداثية بامتياز"، تمتد من ديكارت وسبينوزا، وعبر روسو وفيشته وشلنج، إلى ماركس وفرويد، "والذين أجمعوا بطرق مختلفة على تأسيس الذات الواعية على شيء لا تعيه هذه الذات وتعتمد عليه كليةً"[١]. ويذهب أولريش بيك Ulrich Beck إلى أن ما بعد الحداثة وَحَّدت على نحو خاطئ بين الحداثة والصناعة الحديثة، وكانت ومن ثم عاجزة عن اكتشاف تعددية حداثية، فبمجرد ما أن تظهر أزمة في نموذج التصنيع، تتخلى عن القضية كلها، بدلاً من أن تأخذ على عاتقها مهمة اكتشاف نموذج بديل لحداثة مناسبة لعصر ما بعد الصناعة قادرة على المراجعة المستمرة لذاتها reflexive modernisation[٢].

ومن زاوية أخرى، انتقد مايكل هارت وأنطونيو نيجري ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية بسبب خلطهما بين معنيين متناقضين للحداثة، وهما:

١ - النزعة الإنسانية التي بدأت في عصر النهضة والممتدة من دنس سكوت إلى سبينوزا، والتي تتصف باكتشافها للمحايثة والتشديد على الفردية والاختلاف؛

٢ - ثورة مضادة لتلك النزعة الإنسانية، تسعى للسيطرة على طاقاتها الثورية واليوطوبية، من خلال تأسيس ثنائيات (تقضي على فكرة المحايثة) وتصنع من العقل آلة وجهازًا معرفيًا (على شاكلة مَلَكة الفهم عند لوك وهيوم، والمقولات القبلية عند كانط)، وتحول الجمهور إلى كتلة منظمة[٣]. إن ما تضعه ما بعد الحداثة موضع المساءلة لا هو التنوير في ذاته ولا هو الحداثة، بل السيادة الحديثة ومنطقها في السيطرة والإقصاء[٤]. ونظرًا لسوء فهمهم لأنفسهم لا يستطيع ما بعد الحداثيين تحديد وضعهم التاريخي ويفقدون القدرة على النقد: فمن جهة أولى، لا يزالون

---

(1) M. Frank 1989, pp. 190, 193.

(2) In Beck, Giddens and Lash 1996, pp. 39, 24; cf. Beck, Giddens and Lash 1994, pp. 24–5, 33.

(3) Hardt and Negri 2000, pp. 78–9, 87, 140.

(4) Hardt and Negri 2000, p. 140.

يتشاجرون مع "ظلال أعداء قدماء"، أي ضد الأشكال الحديثة من السيادة، والتي تجاوزتها "الإمبراطورية" بسياسات الاختلاف الخاصة بها politics of difference[1]. ومن جهة ثانية، فهم ليسوا قادرين على تكوين "قوة تأسيسية" constituent power باعتبارها بديلاً أخلاقيًا – سياسياً، والذي يجب حسب هارت ونيجري أن تُبنى على مفهوم سبينوزا عن "القدرة على الفعل" potentia agendi[2]. وقد استوحى هارت ونيجري مفهوم "العولمة البديلة" من الحركات الاحتجاجية ضد العولمة، والتي تختلف عن مفهوم "الحداثة الفائقة hypermodernity (على طريقة أورليك بيك وهابرماس)، وعن مفهوم ما بعد الحداثة، في أنها "تمدنا بتصور جريء عن قيم جديدة، ومعارف مستحدثة، وممارسات جديدة، أي باختصار... إمكانية جديدة لإنتاج ذاتية مختلفة"[3].

إن تنوع هذه الاعتراضات على تيار ما بعد الحداثة يثير تساؤلاً حول ما إذا كان من الممكن استخدام مفهوم ما بعد الحداثة كمقولة نظرية أو وصفية. ونظرًا لأن هذا المفهوم يعتمد على الاعتقاد في وجود حداثة واحدة متجانسة، فإن كل محاولة لتعريفه بدقة سوف تؤدي إلى لا شيء. فإذا عرّفنا ما بعد الحداثة على أنها تحد راديكالي للنزعة الإنسانية والتنوير، "فإن البابا يوحنا بولس الثاني نفسه سوف ينضم إلى ما بعد الحداثة"[4]. وإذا نظرنا إلى ما بعد الحداثة على أنها مساءلة جذرية لمفهوم الحقيقة، فسوف يستدعي هذا سخرية إيجلتون اللاذعة التي تقول: إن "بيلاطس البنطي نفسه سوف يكون هو أول المابعد حداثيين، لأنه تحدى الحقيقة التي يقدمها يسوع بسؤاله: وما هي الحقيقة؟"[5]. وبدلاً من اتباع تعريفات ما بعد الحداثة لنفسها، فالأحرى أن ننظر إليها على أنها أحد الأعراض الفكرية الناتجة عن تحولات نمط الإنتاج وإعادة الإنتاج الرأسمالي. وفي هذا السياق اقترح فريدريك جيمسون استخدام المصطلح لوصف "بناء فوقي" يميز التحول

---

(1) Hardt and Negri 2000, p. 142.

(2) Hardt and Negri 2000, pp. 47, 407–8.

(3) Hardt and Negri 2009, pp. 113, 115.

(4) Harvey 1990, p. 41.

(٥) إنجيل يوحنا ١٨: ٣٨.

من الفوردية إلى ما بعد الفوردية والتي أنتجت "بناءً جديدًا من الشعور"(١). أما ديفيد هارفي David Harvey فإن ما بعد الحداثة بالنسبة له تمثل مرحلة جديدة من اختزال الزمان والمكان في تنظيم الرأسمالية، والتي فرضتها ضغوط التراكم الرأسمالي في مرحلته المتأخرة(٢).

٣,٥,٧ - هل ما بعد الحداثة أحد مكونات أيديولوجيا الليبرالية الجديدة؟

ورثت أغلب مقاربات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة تخلي فوكو عن نظرية الأيديولوجيا بطريقة أو بأخرى. فبالنسبة لليوتار، ينتمي نقد الأيديولوجيا إلى مقولة "القول الحق"(*)، والتي ليست سوى إرهاباً، فهي "الإرهاب الأبيض باسم الحقيقة"(٣). ولم يكن مفهومه عن السرديات الكبرى (métarécits 'meta narratives') والذي أعلن موتها، موجهًا ضد الرؤى الميتافيزيقية للفلسفة التقليدية وحسب – مثل جدل الروح (عند هيجل) أو هرمنيوطيقا المعنى (عند هايدجر وجادامر) – بل كذلك ضد "تحرر الذات العقلانية والعاملة"(٤)، والذي كان العلامة المميزة للماركسية والاشتراكية. وعندما رفض ليوتار الحداثة من أجل طبيعتها باعتبارها مشروعاً، والتي لا تستمد شرعيتها من أصل ثابت لها بل من مستقبل تسعى إليه(٥)، فقد كان في الحقيقة يهاجم قدرات أساسية لدى الإنسان (في التحرر الفكري والعملي) وينزع كل أمل متوقع، بحيث لا يمكن لأي حركة اجتماعية تحررية أن تنشأ أو حتى تدعم

---

(1) Jameson 1991, p. XIV.

كان ريموند وليامز هو الذي طور مفهوم "بناءات الشعور" structures of feeling. انظر في ذلك، (Williams 1977, pp. 132 et sqq.).

(2) Harvey 1990, pp. 306–7, 327 et sqq.

(*) أي إن نقد الأيديولوجيا يفترض وجود حقيقة وينقد على أساسها ما ليس بحقيقة، لكن ليست هناك حقيقة وفق ليوتار.

(3) Lyotard 1997, p. 241.

(4) Lyotard 1984, p. XXIII.

(5) Lyotard 1988, p. 36.

نفسها[1]. إن خطاب ما بعد الحداثة مسجون داخل نقيضه وهو لا يشعر: "ذلك لأنه ينتج أضخم سردية كبرى يمكن تصورها، السردية التي تعلو كل سردية، والتي تتمتع بذكاء خارق يجعلها تنظر إلى كل معرفة على أنها غير حقيقية"[2].

يشير نزاع ليوتار مع السرديات الكبرى إلى اعتماده على مفهوم فتجنشتاين عن "ألعاب اللغة" klanguage-games، والذي يمثل علامة على المنعطف اللغوي الذي سوف يسيطر على تيار ما بعد الحداثة بكل تنويعاته. وقد عرّف فتجنشتاين "ألعاب اللغة" في كتابه "أبحث فلسفية" على أنها "الكل المكون من اللغة والأفعال المتضمنة معها"[3]. وكان فتجنشتاين يهدف من هذا المصطلح "توضيح أن التحدث باللغة هو جزء من نشاط متكامل، أو شكل من الحياة"[4]. وهو من ثم يركز على الصلة بين الكلام والفعل، ويشدد على حقيقة أن الكلام جزء لا يتجزأ من الممارسات الاجتماعية. وفي هذا السياق فإن معنى الكلمة "نوع الاستخدام المناسب لها"[5]، والمثال عليه هو البنّاء الذي يستخدم مع مساعده كلمات مثل "طوب"، "عامود"، "رافعة"، "عارضة"، باعتبارها استدعاءات إجرائية كي يؤدي مساعده أفعالاً معينة[6]. وقد أدخل هاوج كلاً من فتجنشتاين وبلوخ وجرامشي في حوار افتراضي، وطرح عليه سؤالاً على لسان الأخيرين عن السبب في اختياره لمصطلح "ألعاب اللغة" للتعبير عن نفس ما قصده الماركسيون من كلمة "ممارسة" praxis[7].

---

(1) Cf. the HKWM-entries 'Glaube' ('Belief/Faith') (Rehmann 2001) and 'Hoffnung' ('Hope') (Rehmann 2004b) as well as the entry 'Antizipation' ('Anticipation') in the Bloch dictionary (Rehmann 2012).

(2) W.F. Haug 1993, p. 11.

(3) Wittgenstein 1958, §7, p. 5.

(4) Wittgenstein 1958, §23, p. 11.

(5) Wittgenstein 1958, §10, p. 6.

(6) Wittgenstein 1958, §2, p. 3.

(7) W.F. Haug 2006, p. 84.

ويعد استخدام ليوتار للمصطلح مثالاً جيدًا على كيفية استغلال كلمة ما بطريقة تعكس معناها الوظيفي: "إن الذات الاجتماعية تتحلل في هذا الانتشار الواسع لألعاب اللغة. إن الرابطة الاجتماعية لغوية، لكنها ليست منسوجة بخيط واحد. فهي نسيج مكون من تقاطع... ألعاب اللغة"[١]. يتجاهل وصف ليوتار للانتشار والتبعثر الخطابي التأثيرَ الأيديولوجي للسرديات الكبرى الفاعلة في عالم اليوم، مثل "الحلم الأمريكي" و"دفاع الغرب عن "الحرية" و"حقوق الإنسان"، كما أن اختزاله للرابطة الاجتماعية إلى مجرد رابطة لغوية يقطع هذه الرابطة عن أي علاقات مادية أو عملية. وعلى العكس من فهم فتجنشتاين لألعاب اللغة، فهي لا ترتبط عند ليوتار بمجال الفعل المتجذرة فيه، بل تعمل في مجال مفرغ تمامًا إلا من اللغة ذاتها.

عمل جان بودريار في البداية على توسيع مفهوم الأيديولوجيا كي يشمل الإنتاج المادي والرمزي بعامة[٢]، وأخيرًا أحل محله مقولات "الواقع الفائق" hyperreality و"المظهر المصطنع" simulacrum، وفي هذا التحول الفكري الجديد لبودريار، نظر إلى الأيديولوجيا على أنها تنتمي إلى فهم قديم للعلامة (الفكرية واللغوية وغيرها) والمفترض أنها تخفي شيئًا حقيقياً، لكن الحقيقة أن العلامة حسب بودريار لا تخفي أي شيء لأنه ليس وراءها أي شيء[*]. ولذلك نظر بورديار إلى "مدينة ديزني" Disneyland لا على أنها التصور المثالي لواقع قاس تملأه التناقضات كما ذهب نقاد الأيديولوجيا، بل على أنها هي أمريكا الحقيقية التي تتخفى على أنها مدينة ديزني، تمامًا كما أن السجون تخفي حقيقة أن المجتمع كله صار سجناً، وهكذا[٣]. إن عبارة بورديار المستفزة "حرب الخليج لم تحدث"[٤]، يمكن فهمها على أنها تعبير عن قوة الإعلام الطاغية وقدرته على تشكيل الواقع الذي

---

(1) Lyotard 1984, p. 40.

(2) Baudrillard 1981a, pp. 143 et sqq.

(*) فهي مجرد مظهر فقط، بدون جوهر، ظاهر بدون باطن أو ماهية، دال بدون مدلول، وهذا هو معنى كلمة Simulacrum: مظهر مصطنع.

(3) Baudrillard 1981b, pp. 12 et sqq.

(4) Baudrillard 1995.

يدركه الناس ويخبرونه على أنه هو الواقع. وإذا أخذنا عبارته هذه على أنها أطروحة نظرية عامة، فإنها ستدل على أن الذوات صارت مختزلة إلى مجرد آثار سلبية لآلة إعلامية إيهامية، دون أن تمتلك هذه الذوات أي إمكانية لقياس الواقع المصطنع بمستويات أخرى من الخبرات غير الخاضعة للسيطرة الإعلامية. هذه النظرة التشاؤمية تغفل عن التناقضات الموجودة بين الأجهزة الإعلامية، وعن أي إمكانية لحدوث ما أسماه ستيوارت هول "الفهم التفاوضي للواقع بين الناس والسلطة" (انظر أعلاه فقرة ٧,٦).

وهكذا أدت النزعة التخييلية fictionalism التي تبناها فوكو إلى عواقب راديكالية وعبثية. فقد انحدرت ما بعد الحداثة إلى مستوى الرفض التام لأي واقع مختلف عن المظهر الافتراضي المخلوق رقميًا لعالم الرأسمالية الليبرالية الجديدة. وإذا أخذنا في الاعتبار أن "النقد" critique وفقًا للمعنى اليوناني الأصلي لكلمة krineín يلتف حول عملية صنع الاختلافات – وهو معنى احتفظ به مصطلح "السلب المتعين" determinate negation عند هيجل وماركس – فيمكننا أن نرى أن المصطلح قد فقد معناه تمامًا من جراء التعميمات المبالغ فيها[1] (لتيار ما بعد الحداثة). وكان إرنست بلوخ قد أشار منذ ١٩٣٥ إلى فساد النقد الذي من هذا النوع (ما بعد الحداثي): "إن النزعة التخييلية... تحطم المعرفة بالكلية"، وهي تحول المفاهيم العلمية والقناعات المثالية بمنتهى المهارة إلى أسهم مالية خاضعة للتغير في قيمتها على الدوام، وتأخذ ما هو محل شك اليوم على أنه محل شك كل يوم وإلى الأبد. وهي بذلك تخترق الفكر الحديث بمنتهى السهولة والراحة والعبث"[2].

وبذلك تم النظر إلى تخلي تيار ما بعد الحداثة عن نظرية الأيديولوجيا على أنه جزء من أيديولوجيا الليبرالية الجديدة. وقد ذهبتُ سابقًا إلى أن خطابة فوكو النيتشوية الجديدة حول "نهاية الإنسان" قد صبت في صالح صورة راديكالية

---

(١) يؤدي هذا حسب إيجلتون إلى نزعة كلبية يسارية "left" cynicism "متواطئة على نحو مخز مع ما يرغب النظام في أن يعتقده – أي إن كل شيء يسير وحده، دون النظر إلى الطريقة التي يتم بها تعريف وتشكيل القضايا الاجتماعية في خبرة الناس" (Eagleton 1991, p. 42).

(2) Bloch 1990, p. 257; cf. Bloch 1969–76, Vol. 4, pp. 281–2; Bloch 1969–76, Vol. 10, p. 24.

من أيديولوجيا السوق، وأشاحت بوجهها عن مهمة تأسيس أهداف إنسانية عامة من أسفل (انظر أعلاه، الفقرة ١,٤,٧). أما فريدريك جيمسون فقد فهم ما بعد الحداثة على أنها مجال من القوى، يجب على كل الدوافع الثقافية أن تجد طريقها فيه، وبصرف النظر عن الصيغة الثقافية المهيمنة، فإن ما يميز ما بعد الحداثة عنده هو أن الإنتاج الثقافي أيًا كان نوعه يجب أن يندرج في منطق الإنتاج السلعي الرأسمالي(١). ووفقًا لإيجلتون فإن ما بعد الحداثة تعمل في السياق الوظيفي للرأسمالية، بطريقتين، فوضوية ومحافظة في وقت واحد، ذلك لأن الرأسمالية نفسها مقسمة إلى جانب فوضوي يمثله السوق الذي يعمل على تحلل كل القيم العليا، وجانب محافظ يتمثل في الحاجة إلى أيديولوجيات تعويضية: "تتهل ما بعد الحداثة شيئًا من المنطق المادي للرأسمالية المتقدمة وتستغله بعنف ضد أسسها الروحية"(٢). ويحاجج ديفيد مكنالي David McNally بأن الصيغة الراديكالية التي حملتها ما بعد الحداثة للمنعطف اللغوي تعيد إنتاج ما حلله ماركس على أنه "صنمية" fetishism، أي السيطرة التي تمارسها القيمة المجردة(*) على القيمة الاستعمالية، والتي يمارسها العمل المجرد(**) على العمل العيني(٣).

ومع كل هذه الانتقادات، فيجب أن نأخذ في الاعتبار حقيقة أننا إذا أخذنا ما بعد الحداثة على أنها شرط تاريخي، لا على أنها مجرد نمط في الحياة أو تيار ثقافي، فيجب أن نبحث في تناقضاتها الداخلية، تمامًا كما حلل ماركس ثقافة الحداثة جدليًا باعتبارها تأتي بالتقدم والدمار في الوقت نفسه(٤). وفي هذا السياق ذهب

---

(1) Jameson 1991, pp. 4, 6.

(2) Eagleton 1996, p. 133; cf. Eagleton 1990, pp. 373–4.

(*) أي القيمة المجردة النقود، وهي القيمة التبادلية للسلع وللعمل البشري، القيمة المحسوبة بكمية من النقود.

(**) العمل المجرد هو العمل باعتباره سلعة، تباع وتشترى، ويقاس بزمن العمل، أي بمقياس عام مجرد لا يلتفت إلى طبيعة العمل المبذول ولا إلى أوضاع العمال.

(3) McNally 2001, pp. 52 et sqq.; pp. 66 et sqq.

(4) Cf. Huyssen 1986, p. 200.

هارفي إلى أن ما بعد الحداثة هي "حقل ألغام من المفاهيم المتصادمة"، استثارت "انفجارًا لنزعات وتوجهات متعارضة"[١]. وأبرز مثال على ذلك أننا بجانب الاحتفاء بالتشظي والانقطاعات التي حملتها ما بعد الحداثة، نجد الحنين يتزايد تجاه طوق أمان وملاذ في عالم فوضوي، يتمثل في استعادة الاهتمام بالأسرة والجماعة، والبحث عن انتماءات شخصية وجماعية وهويات بديلة، وهكذا[٢].

٤,٥,٧ - الخسارة النظرية: نزع الصفة المادية عن الحياة الاجتماعية

سيطرت نظريات ما بعد البنيوية على قطاعات كبيرة من الأكاديميا أثناء الأزمة الكبرى للماركسية وبعدها، خاصة في الإنسانيات – طاردة بذلك كل ما كان نقاطًا حصينة للتوجهات الماركسية المختلفة والنظريات النقدية المتنوعة. وباستخدام نظرية جرامشي، فيمكننا النظر إلى هذه الظاهرة على أنها "ثورة سلبية" passive revolution، لأنها نشأت نتيجة لهزيمة اليسار الراديكالي بعد ١٩٦٨[٣]. وقد تم النظر إلى إحلال ما بعد البنيوية لمصطلحات المعرفة والخطاب والقوة محل مصطلحات ماركسية مثل الأيديولوجيا والهيمنة على أنه انتصار على نزعة الاختزال الطبقي في الماركسية وتوجهها المبالغ فيه نحو دور الدولة في المجتمع والفكر. لكن تجاهلت هذه النظرة لما يسمى بإنجاز ما بعد البنيوية أن كل تلك العيوب في النظرية الماركسية التقليدية قد تم تحديها من قبل النظريات الماركسية الجديدة في الأيديولوجيا، والتي كانت أكثر تفصيلاً وعينية من نظريات ما بعد البنيوية التي ادعت الانتصار على كل الماركسيات. وفي حين حاولت النظريات الماركسية في الأيديولوجيا فك شفرة الأوضاع الاجتماعية المتناقضة المتضمنة في

---

(1) Harvey 1990, pp. VIII, 292.

(2) Harvey 1990, pp. 292, 302.

(3) Cf. Rehmann 2004a, pp. 9–10.

وفقًا لهويسن، فإن ما بعد الحداثة عملت على "تحويل مخلفات هزيمة اليسار بعد ١٩٦٨ وإفاقته من آماله الزائفة" إلى تعويض في شكل إستطيقا جديدة. (Huyssen 1986, p. 212).

المعرفة والخطابات وعلاقات القوة، والبرهنة على الكيفية التي يصارع بها المثقفون العضويون من مختلف الطبقات في مجال القيم الأيديولوجية، نزعت نظريات ما بعد البنيوية نحو التخلي عن هذه المهمة النظرية بالكامل.

ويتصل بذلك خسارة نظرية أخرى. لقد نظر جرامشي وألتوسير إلى الأيديولوجيا على أنها ترتيب مادي مركب، مكون من أجهزة هيمنة ومثقفين مستقلين وممارسات أيديولوجية وشعائر وصور، ونظر إليها كذلك على أنها نصوص داخلة في هذا الترتيب كله. أما ما بعد الحداثة فقد نشأت عن المنعطف اللغوي ولذلك ركزت حصريًا على النصوص، المنفصلة عن قواعدها وممارساتها المادية – الأيديولوجية التي تتجذر فيها.

وينتج عن ذلك أن مشروع ما بعد الحداثة عمل على نزع الطابع المادي عن الهويات الثابتة، وهذا ما يؤدي إلى نزع الطابع المادي نفسه عن الحياة الاجتماعية كلها. وقد بلغ بها التناقض أنها طورت دراسات لغة الجسد، في حين أنها نزعت الطابع المادي عن الجسد نفسه، خاصة الجسد الراغب والجسد المعذب. ففي كتابه "المراقبة والمعاقبة"، وعد فوكو بأن ينشئ اقتصادًا سياسيًا للأجساد(١). لكنه عبر دراسته كلها لم يركز إلا على خطابات التوجيه في أدبيات السجون، ولم يتناول أبدًا الأوضاع الفعلية للمساجين، مثل سوء التغذية والعمل الزائد ومعدل الوفيات والانتحار. وفي نظر جوي جيمس، كانت مقاربة فوكو جزءًا من التوجه العام في التحدث عن الجسد، لكن بطريقة تجعله يختفي، وهو يقترب كذلك مما فعله فوكو من سكوته عن عرقية نظام السجون(٢).

ونستطيع اكتشاف توجه شبيه لدى نظريات الجندر في تيار ما بعد البنيوية، والتي تنزع إلى اختزال الاجتماعي إلى الرمزي، والذاتيات المحددة بالجندر إلى لعبة دائمة التغير من الدلالة، والجسد إلى الأعراف والمعايير. ونجد المثال على

---

(1) Foucault 1995, p. 25.

(2) James 1996, p. 25; cf. Davis 1998, pp. 96 et sqq.

التحول من نزع الصفة الطبيعية عن الجسد إلى نزع الصفة الماديـــة عنـــه، عنـــد جوديث بتلر، فهي كي تتحدى مُسلَّمة الجنس باعتباره "واقعًا بسيطًا أو وضعًا ثابتًـــا للجسد"، تحول الصفة المادية للجسد نفسه إلى "أثر للقوة"، في الوقت الذي تنظر فيه إلى القوة ذاتها على أنها مجموعة من المعايير(١). وبذلك يصير الجسد نفسه شـــيئًا مصنوعاً، وحدًّا متغيرًا بين الفرد والقوة، وســـطحًا ظـــاهرًا لترتيبـــات سياســـية، وممارسة دلالية داخل مجال ثقافي من التراتبية الجندريـــة والاختلافـــات القـــسرية المفروضة من السلطة على الجنسين(٢). هذه التعريفات تعصف بالأصل البيولوجي لأجسادنا. وعلى سبيل المثال، فهي تتجاهل حقيقة أن التكامل الجنسي بين النـــوعين هو "شكل طبيعي" ورثه النوع الإنساني من الثدييات – وهو نموذج بيولوجي يُشَكَّل ويُشَدَّد عليه بنماذج جندرية صنعها المجتمع(٣). وقد انتقدت روزمـــاري هينيـــسي Rosemary Hennessy تصور بتلر عن الجندر باعتباره نزعـــة لاماديـــة مخيفـــة، تختزل الذات إلى شيء شاذ، يتحرك في وسط من العلاقات الافتراضية، وتـــتحكم في رغباته صور منفصلة عن بعضها(٤). وبذلك وتحت تأثير كتاب فوكو "تـــاريخ الجنسانية"، ظهرت نزعة اختزالية جديدة وحصلت علـــى قبـــول واســـع، تُجنِّـــب الشروط المادية التي ترابطت فيها العلاقات الجندرية مـــع ممارســـات اجتماعيـــة متنوعة وتعلوها علاقات طبقية.

---

(1) Butler 1993, p. 2.

(2) Butler 1990, pp. 12, 189.

(3) Cf. F. Haug 2001, pp. 520–1.

تعمل جوديث بتلر في كتابها "إيقاف عمل الجندر" Undoing Gender على التخفيف مـــن حـــدة نزعها للطابع المادي عن الجسد، بقولها: إن التشكيل الثقافي للجسد ليس شرطًا فيه أن يكون هو المحدد الأساسي للاختلافات بين الجنسين، مما يعمل على الإبقاء على السؤال الأساسي حول السبب في هذه الاختلافات، أهو الثقافة أم البيولوجيا.(Butler 2004, pp. 202–3)

(4) Hennessy 2000, p. 108.

وفي مواجهة كل هذه السلبيات، فإن أي تجديد للنظرية النقدية في الأيديولوجيا أمامه مهمة مزدوجة، تفكيكية وبنائية معًا. فمن جهة التفكيك، على هـذه النظريـة الاستمرار في نقد ما بعد الحداثة واحتفائها بالتشظي الاجتماعي والطابع المصطنع للواقع، ورد هذا الاحتفاء إلى تأثر ما بعد الحداثة بأوهام رأس المال الوهمي fictitious capital، وبهيمنة الليبرالية الجديدة. ومن جهة البناء، فعلى النظرية النقدية الجديدة في الأيديولوجيا أن تحتفظ بالأفكار المثمرة لما بعد الحداثة وتضعها في إطار نظرية مادية – تاريخية في الهيمنة والأيديولوجيا. ففي مقابل اختزال ما بعد الحداثة للحياة الاجتماعية إلى أشكال من الخطاب، فعلى النظرية النقدية الجديدة أن تدرس الفضاء الإلكتروني ماديًا وتعيده إلى أرض الواقع، وتعيد إدخال الأجساد الحقيقية العاملة إلى التحليل الاجتماعي والثقافي للرأسمالية فائقة التقنية.

الفصل الثامن

بيير بورديو
الحقل، والهابيتوس(*)، والعنف الرمزي

قد يبدو تقديم نظرية بورديو في كتاب عن الأيديولوجيا مفارقة غريبة، تمامًا مثل تقديم فوكو. بعد أن استخدم بورديو مفهوم الأيديولوجيا في أعماله المبكرة،

(*) قمت بتعريب مصطلح Habitus بنفس نطقه اللاتيني "هابيتوس"، على شاكلة الكثير من المصطلحات المعربة، مثل: ديموقراطية، أرستقراطية، ديماجوجية، أيديولوجيا، أنطولوجيا، ميتافيزيقا، سيكولوجيا، سوسيولوجيا، أنثروبولوجيا، وغيرها من المصطلحات التي قرر معربوها نقلها كما هي في نطقها اللاتيني، نظرًا لاستقرار معاني هذه المصطلحات في كل لغات العالم، وشيوع استخدامها، وشهرتها. وقد رأيت أن التعريب أفضل من الترجمة؛ لأن كل الترجمات العربية لهذا المصطلح لا تفي بالمعنى، مثل: الطبع أو الطبع الاجتماعي، التطبع، السيماء (من سمة) والذي دفعني إلى ذلك، خصوصية هذا المصطلح في سوسيولوجيا بورديو، وانتشاره في كل أعماله، وكونه يعبر عن رؤية بورديو للمجتمع والفرد والعلاقة بينهما، وكيفية تشكل الفرد وطباعه وفكره بالمجتمع المحيط، وكيفية خلق المجتمع لطبيعة الفرد. إن كلمة "هابيتوس" ليست مجرد مصطلح، بل هي نظرية متكاملة في علاقة الفعل الاجتماعي والسلوك الفردي والشخصية الفردية بالبناء الاجتماعي. وقد قمت بهذا التعريب وأنا على علم تام بأن ابن خلدون قد أطلق على علمه الجديد "علم طبائع العمران"، والطبائع من المعاني التي قصدها بورديو من كلمة "هابيتوس"؛ وكذلك استخدم ابن خلدون الكثير من المصطلحات القريبة من معنى الهابيتوس والتي تدل على تأثير البيئة و"أحوال المعاش" على الاجتماع البشري، مثل "السمت" و"الهيئة" و"الخلقة" و"الجبلة" (أي مجبول على شيء ما) و"الصبغة"؛ كما تناول ابن خلدون "طبائع العمران" الوحشي والبدوي والحضري بطريقة مقتربة للغاية من المعنى الذي قصده بورديو من الهابيتوس. والملاحظ أن دراسات بورديو الحقلية الأولى كانت في منطقة القبائل بالجزائر، وهي منطقة شبيهة في أحوالها بالمجتمعات التي درسها ابن خلدون وأطلق عليها "العمران البدوي". وإذا أردنا التعبير عن جانب من جوانب الهابيتوس بطريقة فلسفية، قلنا: إنه "ملكة اجتماعية"، أي استعداد للفعل والسلوك والتفكير المشروط اجتماعيًا ويعمل بتلقائية. وهو يقترب من مفهوم "الطبيعة المطبوعة" natura naturata عند سبينوزا، في مقابل الطبيعة الطابعة natura naturans. الطبيعة الطابعة هي مثل النار، فمن طبيعتها التسخين والإحراق، أما الطبيعة المطبوعة فهي الحرارة التي في الحديد عندما تسخنه النار. حرارة الحديد الناتجة عن تسخين النار هي الطبيعة المطبوعة، وهي التي توازي طبع المجتمع طابعه على الفرد.

تخلى عنه في أوائل التسعينيات. وقد برر ذلك بالاستعانة بمثال ألتوسير، الذي ألقى عليه باللوم لكونه استخدم المصطلح كما لو كان إدانة دينية، وساعده حسب بورديو على أن يستبعد الكثير من الأعمال الإمبيريقية للعلماء الاجتماعيين باعتبارها "أيديولوجية"، وعمل بالتالي على إبعاد نفسه عن العالم الحقيقي بطريقة أرستقراطية. وقد أعلن بورديو في حواره مع تيري إيجلتون: "الحقيقة أن أحد أسباب كراهيتي لمصطلح الأيديولوجيا هو طريقة ألتوسير الأرستقراطية في التفكير"[(١)]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن حجته تقول: إن "العالَم الاجتماعي لا يعمل من خلال وعي الناس"، بل من خلال ممارسات وآليات، وهكذا"[(٢)]. وسبب آخر لرفضه للمصطلح هو انتقاداته للنزعة اللاإنسانوية النظرية theoretical 'anti-humanism' (لدى اتجاهات ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية) التي تختزل الذوات إلى مجرد آثار للبناءات الاجتماعية والأجهزة الأيديولوجية[(٣)].

تحتاج حجج بورديو في رفض مصطلح الأيديولوجيا لمزيد من التفصيل يفض اشتباكها. إن نظرته إلى التنشئة الاجتماعية على أنها لا تعمل على مستوى الوعي بل على مستوى الممارسات، قد سبق وأن صاغها ألتوسير نفسه. ومن ثم فبدلاً من أن تدعم هذه الرؤية التخلي عن مفهوم الأيديولوجيا، فهي تنتمي لمجال عمل نظريات الأيديولوجيا الماركسية. ومن الواضح أن بورديو يريد إحياء حصان ميت كي يضربه بالسوط[(٤)]. لكن تتفق انتقادات بورديو لنزعة ألتوسير اللاإنسانوية

---

(1) Bourdieu and Eagleton 1994, p. 267.

(2) Bourdieu and Eagleton 1994, p. 268.

(3) Bourdieu and Wacquant 1992, pp. 19, 102.

(٤) وهذا ما يعبر عن أسلوب متكرر اتبعه بورديو في كل ملاحظاته الانتقادية على "الماركسية" بعامة، مثلما وصفها على أنها "نوع من الفلسفة الديكارتية، حيث تجد فيها عنصرًا واعيًا متعلمًا هو العالِم scholar، والآخرين الذين لا يمتلكون الوعي" (Bourdieu and Eagleton 1994, p. 268). لكن القول إن كل التراث الماركسي مقيد بتركيزه على الوعي (Bourdieu 2000a, p. 172)، لا يستقيم مع الواقع، تمامًا كمسلمته القائلة: إنه بالنظر إلى مفهوم القوة الرمزية symbolic power فإن "الفكر الماركسي يشكل عقبة أكثر من كونه إلهامًا" (Bourdieu 2000a, p. 177).

anti-humanist واختزاله للذات إلى البنية الاجتماعية والأجهزة الأيديولوجية مع انتقاداتي لنفس العناصر في فكر ألتوسير، وهذا ما يشجعني على دراسة مطلبه في تأسيس مفهوم غير اختزالي للذات والذي يمكن استخدامه في تطوير نظرية أيديولوجية نقدية.

إن النظر إلى مقاربة بورديو على أنها وثيقة الصلة بنظرية الأيديولوجيا (بصرف النظر عن رأيه في هذا الشأن) مبرر بالنظر إلى دراسات بورديو الإمبيريقية في "الحقول" الاجتماعية fields والتي لا يمكن إلا أن تكون ممارسة عينية لنقد موجه للأيديولوجيا على نطاق واسع وعلى دعائم قوية. ففي أولى صفحات كتابه "التميز" Distinction يعلن بورديو عن هدفه فيه باعتباره نقدًا اجتماعيًا – تحليليًا "لأيديولوجيا الكارزما"، والتي تنظر إلى الذوق الجمالي في مجال الثقافة السائدة على أنه "هبة من الطبيعة"[1]. أما كتابه "الإنسان الأكاديمي" Homo Academicus فهو يكشف عن الميكانزمات الأيديولوجية للحقل الأكاديمي، مع الخداع الذاتي المتضمن في نظرة الأكاديميين لأنفسهم والمهتمين بتراكم رأس المال الأكاديمي والثقافي بدلاً من محاولة فهمهم الواقع تصوريًا[2]. وفي كتابه "نبلاء الدولة" State Nobility يفحص بورديو البناء الداخلي للطبقة المسيطرة مع ميكانزماتها الأيديولوجية في ترسيم دخول الأفراد فيها وتطبيع الانتماء إليها، والتي تخفي سيطرتها وتساعد في إعادة إنتاجها[3]. وفي "الأنطولوجيا السياسية لمارتن هايدجر" Political Ontology of Martin Heidegger يفكك استراتيجيات هايدجر في فرض شكل معين من التعبير والتفكير الفلسفي على مواقف سياسية مسبقة لديه، متمكنًا بذلك من تحويل هذه المواقف إلى أنطولوجيا، مضفيًا بذلك على دوره السياسي كمفكر هالة الاحترام والتبجيل التي يتمتع بها الفيلسوف بفضل سلطته

---

(1) Bourdieu 1984, p. 1.

(2) Bourdieu 1988, pp. 73 et sqq.

(3) Bourdieu 1996.

المعرفية، تلك السلطة التي تبدو في الظاهر أنها مستقلة عن الصراعات الاجتماعية(١). وفي "بؤس العالم" Weight of the World يكشف عن الديناميات التدميرية لليبرالية الجديدة، والتي من خلال دعوتها إلى المبادرات الخلاقة والتمكين الفردي، تكرس لنزعة قَدَرية مدمرة لدى الشباب المهمشين والعمال المؤقتين(٢).

أود في البداية التركيز على كيفية تطوير بورديو لمفهومه "الحقل" field من بعض العناصر النظرية في "الأيديولوجيا الألمانية" German Ideology – والمفارقة هنا هي أن هذا الكتاب كان في نظر الكثير من الماركسيين يمثل مرحلة مبكرة غير ناضجة من نقد الأيديولوجيا ركزت على موضوع "الوعي الزائف" وحسب.

١,٨ – تطوير مفهوم "الحقل" من كتاب "الأيديولوجيا الألمانية"

إن ما له دلالة نظرية نادرًا ما يتم ملاحظتها هو الصلة الخفية بين مفهوم الحقل عند بورديو من جهة، وبرتولت بريخت Bertolt Brecht من جهة أخرى، فقد كانا متأثرين بتحليل "مجال القوة" force field لدى عالم النفس الألماني الأمريكي كورت ليفن(*) Kurt Lewin. تأثر ليفن بنظرية الجشطالت(**) Gestalt theory التي وضعها فولفجانج كولر(***) Wolfgang Köhler وماكس فيرتهايم(****) Max Wertheimer، ونقل مفهوم الحقل من فيزياء جاليليو إلى علم النفس، وذلك كي

---

(1) Bourdieu 1991b, pp. 78–9, 81.

(2) Bourdieu et al. (eds.) 1999, p. 63.

(*) (١٨٩٠ – ١٩٤٧).

(**) هي النظرية التي وضعها ليفن وكولر السابق الإشارة لهما، وتعني كلمة Gestalt الصورة أو الشكل form، وتدل على أن البشر يدركون الأشياء كُلاً واحدًا لا على أجزاء منفردة، وعلى أساس أنماط إدراكية عامة.

(***) (١٨٨٧ – ١٩٦٧)، عالم نفس ألماني ومن رواد مدرسة الجشطالت في علم النفس.

(****) (١٨٨٠ – ١٩٤٣) عالم نفس ألماني مولود في براج، ومن رواد مدرسة الجشطالت في علم النفس.

يتغلب على التفكير الأرسطي السائد والمتعلق بالجوهر. "إن علم نفس جديد بالمعنى الذي يقصده ليفن لن يحاول تفسير الكائنات البشرية على أساس ماهيتهم أو جوهرهم (بالإضافة لأحوال وصفات هذا الجوهر)، لكن يجب عليه أن يحلل أي موقف وفق قواه المختلفة"(١). وقد قرأ بريخت مقال ليفن عن "التحول من الفكر الأرسطي إلى الفكر الجاليلي في البيولوجيا والفيزياء" (١٩٣١)، ومقاله "مشهد الحرب" (١٩١٧)، واستخدم مفهوم الحقل لتحليل علاقات القوة في المجتمع والتي تغيب عن الملاحظة المباشرة(٢). ويشير بورديو إلى ليفن وأستاذه إرنست كاسيرر عندما يقول: إن التفكير بمفهوم الحقل هو التفكير على نحو علائقي relationally، وهو ما يعني أيضًا "التخلي عن النزعة الجوهرانية الأرسطية التي تؤثر على التفكير الاجتماعي تلقائيًا"(٣).

كان بورديو قد استخدم مفهوم "الحقل" منذ وقت مبكر، في مقاله "الحقل الفكري ومشروع الإبداع" Intellectual Field and Creative Project(٤) سنة ١٩٦٦، لكنه طوره على نحو أكثر نسقية بعد ذلك ببضع سنوات بمثال جديد وهو "الحقل الديني"، وبدأ بتصنيف ماكس فيبر للمهن الدينية (Berufe) 'professions'. وكما شرح في حوار بعنوان "التفكير مع فيبر ضد فيبر"، فقد قدم سلسلة محاضرات عن سوسيولوجيا الدين عند فيبر في أواخر الستينيات في جامعة ليل Lille. وفي إحدى هذه المحاضرات لخص العلاقات المعقدة بين المهن الدينية في كتاب فيبر "اليهودية القديمة" Ancient Judaism برسم بياني على السبورة. كان هذا الرسم البياني عبارة عن "مُعيَّن" rhombus(*) يضم في داخله الكهنة والأنبياء والسحرة والعامة. وعندما بدأ يشرح كيف حاول الكهنة تحطيم سلطة السحرة أو طرد الأنبياء

(1) Langemeyer 1998, p. 4

(2) Langemeyer 1998, pp. 6 et sqq.; cf. Zander 2008, p. 10.

(3) Bourdieu and Wacquant 1992, pp. 96–7.

(4) Bourdieu 1971.

(*) شكل رباعي الأضلاع، كلها متساوية، يتكون من مثلثين متساويي الساقين لهما قاعدة واحدة.

أو استمالتهم، والذين بدورهم كانوا يهددون سلطة الكهنة بقوتهم الكارزمية، اكتشف فجأة أن هذه العلاقات بين المحترفين في الدين لا يمكن فهمها بطريقة فيبر باعتبارها "تفاعلات"، بل هي بالأحرى "علاقات موضوعية"، و"بنية موضوعية" تكمن تحت الأفعال النمطية للفاعلين الاجتماعيين(١).

ومن أجل إعادة بناء هذه "العلاقات الموضوعية" يرجع بورديو إلى فقرة من "الأيديولوجيا الألمانية" تشرح نشوء الأيديولوجيا من التقسيم الاجتماعي للعمل إلى مادي وذهني، والذي رافق تكوين الطبقات المتصارعة والدولة. ووفقًا لماركس وإنجلز في هذا الكتاب، فإنه ابتداء من لحظة الانقسام هذه، يتمكن الوعي "من أن يغتر بنفسه كونه شيئًا مختلفًا عن وعي الممارسة الفعلية، وأنه بالفعل يمثل شيئًا دون أن يمثل شيئًا حقيقيًا"(*)، ومن خلال هذا التقسيم بين العمل المادي والذهني يكون الوعي "في موقف يمكنه من أن يحرر نفسه من العالم ويتقدم لينشئ نظريات "خالصة"(**)، أي اللاهوت والفلسفة والأخلاق"(٢). يستشهد بورديو بهذه الفقرة وينتهي منها إلى القول بأنه على هذا الأساس وحده، وخاصة ما يتبع هذا التقسيم للعمل من نمو للمدن، يستطيع الدين العلو على "وثنية الطبيعة" عن طريق إنشائه لمجموعة من المحترفين في إدارة السلع الدينية(٣). ومن ثم فإن تكوين "حقل ديني" هو "نتيجة لاحتكار وإدارة سلع الخلاص goods of salvation عن طريق هيئة من

---

(١) استعنت بالترجمة الألمانية لحوار بورديو "التفكير مع فيبر ضد فيبر" المنشورة في (Bourdieu 2000b, p. 118). والرسم البياني هو جزء من مقال ‘An Interpretation of Religion according to Max Weber’ (in Bourdieu 2000b, p. 16).

(*) أي يتمكن من التعبير عن فكر مجرد وتصورات مجردة غير متصلة بأشياء فعلية في الواقع. ماركس هنا يصف كيفية نشوء الفكر النظري التصوري، والذي ينظر إليه الوعي النظري على أنه نتاجه الخالص وإنجازه الأساسي.

(**) "خالصة" بمعنى متخلصة من العالم ومن أساسها المادي.

(2) Cf. Marx and Engels 1845, p. 45.

(3) Bourdieu 1991c, p. 6.

محترفي الدين"، "المعترف بهم اجتماعيًا باعتبارهم الحاملين الحصريين للكفاءة المناسبة الضرورية لإنتاج وإعادة إنتاج معرفة سرية منظمة قصديًا"[١]. هذا الاحتكار يرافقه جانبه السلبي وهو "نزع رأس المال الديني عن أولئك المُستَبعَدين من مهنة رجال الدين(*)"[٢]. ووفق هذا الفهم للدين، فلا تعتبر كل سلعة خلاصية أو اعتقاد في الظواهر الخارقة للطبيعة دينًا؛ لأن الدين بالمعنى السوسيولوجي الدقيق يتطلب تأسيس كفاءة أيديولوجية خاصة وحصرية(**).

يماثل هذا الاكتشاف ما وصفه ماركس وإنجلز في "الأيديولوجيا الألمانية" على أنه قلب للعلاقة بين المادي والذهني inversion[٣]. كانت لبورديو أسباب قوية لرفض استخدام مثل هذه المصطلحات المستوحاة من هيجل، لكن الجدير بالملاحظة الكيفية التي التقط بها وطور الأسس المادية التاريخية التي وضعها ماركس وإنجلز لدراسة الأيديولوجيا والتي تعرضت للتجاهل كثيرًا في النظريات الماركسية

---

(١) Bourdieu 1991c, p. 9. أي إن تطور المجتمع نتيجة لتقسيم العمل إلى مادي وذهني يؤدي إلى ظهور رجال الدين المحترفين المتخصصين في العمل الذهني الذي هو إنتاج الدين، باعتبار الدين كيانًا ذهنيًا في الأساس من حيث عقائده، ويحتكر رجال الدين سلع الخلاص، بمعنى الطرق التي يوزعون بها الهداية والبركة على الناس ويعدونهم بالخلاص الأخروي وفق شروط معينة، وينظر بورديو إلى الاحترافية الدينية على أنها مهنة خاصة لرجال دين محترفين، يتصفون وحدهم بالمؤهلات التي تمكنهم من تكوين معرفة دينية سرية، بمعنى أنها غير متاحة للعامة وغير مفهومة إلا بتأويل وتفسير رجال الدين.هذه المعرفة "منظمة قصدياً" بمعنى أنه يتم إنتاجها خصيصًا كي تكون غير متاحة للعامة إلا بمساعدة رجل الدين، وغامضة إلا بتفسير رجل الدين.المترجم)

(*) أي إن رجال الدين باحتكارهم للمعرفة الدينية وسلع الخلاص فهم ينزعون هذه المعرفة باعتبارها رأسمالاً دينيًا عن العامة.

(2) Bourdieu 1991c, p. 9.

(**) بمعنى أن الذي يعتبر دينًا معترفًا به هو الذي ينتجه رجال الدين المحترفين المؤهلين حصريًا لإنتاج المعرفة الدينية، بحيث إن أي اعتقاد أو إيمان بالظواهر الخارقة للطبيعة لا يُعترف بأنه جزء من الدين ما لم ينتجه رجال الدين على أنه كذلك، أي يأخذ شرعيته منهم.

(3) E.g. Marx and Engels 1845, p. 36.

للأيديولوجيا. لقد استقى مفهومه عن الحقل من التقسيم الاجتماعي للعمل (الذي أرساه ماركس وإنجلز) وكان لذلك آثار هامة في توجه نظريته السوسيولوجية، إذ صارت إنجازًا كبيرًا تجاوز ماكس فيبر نفسه. في البداية استخدم بورديو سوسيولوجيا الدين عند فيبر وذلك كي يمسك بالاستقلال النسبي للحقل الديني، وللتغلب على النزعة الاقتصادية والاختزالية داخل الماركسية. ويمكن أن ننظر إلى تطويره لمفهوم الحقل على أنه "منعطف مادي" استطاع أن "يتجاوز به فيبر برفقة ماركس ويعيد صياغة التساؤلات الفيبرية في لغة ماركسية"(١).

ومن ثم فمن المفيد للغاية تفسير مفهوم "الحقل" عند بورديو على أنه أحد الأدوات النظرية المركزية في نظرية الأيديولوجيا. وعلى العكس من مفهوم "المجتمع المدني" عند جرامشي أو مفهوم "أجهزة الدولة الأيديولوجية" عند ألتوسير، فإن مفهوم الحقل لا ينتج عن تأملات نظرية مباشرة حول الدولة، بل من موقف منفصل لمثقفين في المجتمع، ولكنه انفصال، وفقًا لكتاب "الأيديولوجيا الألمانية"، مرتبط على نحو وثيق بنشوء الدولة.

٢,٨ – الحقل ضد الجهاز؟

وكما رأينا في نقاشنا لمفهوم ألتوسير عن "أجهزة الدولة الأيديولوجية" (الفقرة ٢,٦)، فقد انتقد بورديو هذا المفهوم باعتباره "حصان طروادة لنزعة وظيفية تشاؤمية". وألتوسير في نظره يربط مفهوم أجهزة الدولة بفكرة الآلة الجهنمية المصممة لأداء مهام معينة، مما يكشف عن توهم بمؤامرة تعتقد في أن "إرادة شريرة هي المسؤولة عن كل شيء يحدث في العالم الاجتماعي"(٢). لكن

---

(١) انظر التحليل الذي قدمه المحررون الألمان للحقل الديني عند بورديو في Bourdieu 2000b, p. 156.

(2) Bourdieu and Wacquant 1992, 102.

هناك محل شك كبير فيما إذا كان هذا الانتقاد ينطبق بالفعل على ألتوسير، الذي نظر إلى التاريخ على أنه "مسيرة بدون ذات"، مما يناقض فكرة الذات الشريرة التي تفعل في التاريخ بقصد وإرادة. وبسبب أن الجهاز عند ألتوسير apparatus في نظر بورديو مضمم غائيًا ويعمل على تجميد علاقات القوة المرنة والسائلة، فإنه "حالة حدية... ومَرَضيّة من الحقول"، أي حالة يسعى فيها المسيطِر إلى "تحطيم وسحق مقاومة وردود أفعال المسيطر عليهم؛ حيث تأتي كل حركة من أعلى لأسفل"، وهو ما يمثل حدًا نهائيًا لا يمكن الوصول إليه[1]. ومن أجل التقاط الصراعات بين المؤسسات وداخلها، يقترح بورديو أن يحل "الحقل" محل "الجهاز"، أي الحقل باعتباره شبكة أو تشكيلة من "العلاقات الموضوعية بين المواضع" الاجتماعية، وهي العلاقات التي تُعرف "بحالتها الممكنة في بناء توزيع أنواع القوة (أو رأس المال)"[٢].

ويمكننا فهم هذا التعريف على نحو أفضل إذا قسمناه إلى مكونات مختلفة. وكما يمكن أن نرى مع مثال الحقل الديني، فإن مصطلح "العلاقات الموضوعية" يمثل علامة على الخروج عن النزعة التفاعلية عند ماكس فيبر، والذي بنى النسيج الاجتماعي كله بدءًا من التفاعلات بين الذوات. وعندما يصر بورديو على أن هذا النسيج مبني بعلاقات موضوعية، فإنه يقصد، بجانب أشياء أخرى، هؤلاء المشروطون بالتقسيمات الاجتماعية للعمل، أي بالتقسيمات بين الطبقات، وبين الجنسين، أو العمل المادي في مقابل العمل الذهني، المدينة في مقابل الريف، الدولة في مقابل رعاياها.

إن استخدام بورديو لمفهوم "رأس المال" باعتباره معادلاً لمفهوم القوة، يجعلنا نفحص استخدامات بورديو المختلفة لهذا المفهوم وتقسيمه لرأس المال إلى أنماط

(1) Ibid.

(2) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 97.

نوعية أربعة[١]: رأس المال الاقتصادي، ورأس المال الثقافي (باعتباره كفاءة في الأفراد مكتسبة من خلال التربية؛ أو باعتباره متجسدًا في صورة مادية، مثل الكتب والأعمال الفنية والآلات الموسيقية؛ وباعتباره مُمَأسساً، مثل النظم التعليمية)؛ ورأس المال الاجتماعي (المعارف والشبكات الاجتماعية)، ورأس المال الرمزي (الذي يعطي الشرعية لباقي أشكال رأس المال)[٢]. وكل نمط من أنماط رأس المال يدل على الهدف الذي يتنافس عليه الفاعلون في كل مجال. ففي المجال الصحفي على سبيل المثال، فإن السباق هو على السبق الصحفي والخبر الحصري[٣]. وعن طريق هذه التمييزات يريد بورديو أن يحقق هدفين: الأول هو توسيع التحليل الطبقي الماركسي التقليدي وراء المجال الاقتصادي، بالكشف عن التمييزات الطبقية والجنسية في مجالات الثقافة والتعليم والذوق والمكانة الاجتماعية والموضة، وهكذا؛ والثاني هو إثبات أن كل حقل يمتلك رأسماله الخاص واستقلاله النسبي وأنه لا يمكن اختزاله إلى الحقل الاقتصادي.

والمسألة وثيقة الصلة بكل ذلك هي السؤال حول الطريقة التي يتحول بها رأس المال المتراكم في حقل ما إلى رأس مال لحقل آخر. وبما أن تحول رأس المال (من مجال لآخر) ليس ممكنًا في كل الاتجاهات، تعود إلى الصدارة مسألة تحديد العلاقات الاقتصادية لكل شيء آخر في المجتمع: فمن الأسهل تحويل رأس

(١) على الرغم من أن بورديو يشير إلى أن أحد معاني رأس المال هو المعنى الذي قصده ماركس، وهو "العمل المتراكم"، بحيث يبدو هذا المفهوم عند بورديو كما لو أنه متجذر في نظرية العمل في القيمة labour theory of value، إلا أن نظريته في رأس المال ليست منحصرة في نظرية في الاستغلال على طريقة ماركس، حيث يتم سحب القيمة الزائدة من العمل لتكوين رأس المال، وهي كذلك لا تميز بين الأشكال الرأسمالية واللا رأسمالية من العمل (cf. Schwartz 1997, pp. 74–5).

(2) Cf. Bourdieu and Wacquant 1992, pp. 118–19; Schwingel 1993, pp. 34 et sqq.; Schwingel 2003, pp. 85 et sqq.; Kröll 2012, pp. 359–60.

(3) Cf. Bourdieu 1998a, p. 41.

المال الاقتصادي إلى رأس مال ثقافي عن القيام بالعكس(١). إذ يمكن الحصول على التعليم والثقافة بشراء تعليم خاص، لكن التوقعات التقليدية بإمكان ترجمة الدرجات الأكاديمية إلى وظائف ذات دخل ثابت صارت واهمة في عصر الرأسمالية النيوليبرالية، حيث يتعرض الكثير من حاملي شهادات الدكتوراه لمخاطرة التعرض للبطالة أو الرضا بوظائف متواضعة. ويستطيع رجال الأعمال تحقيق الثراء دون أن يكونوا مثقفين، في حين تحتقرهم القطاعات المتعلمة من البورجوازية باعتبارهم من محدثي النعمة عديمي الثقافة. وفي حين ترك فوكو السؤال المتعلق بكيفية الصعود من الفيزياء الصغرى للقوة إلى سيطرة الطبقة والدولة دون حل (انظر فقرة ٥,٤,٧)، طور بورديو مفهومًا أكثر واقعية عن مصادر القوة المرتبطة موضوعيًا بحقول مختلفة والقابلة لأن يحاز عليها وتحويلها من حقل لآخر.

وبعد أن عرَّف بورديو رأس المال على أنه العنصر الأساسي للحقل، مضى قُدُمًا في تعريف الحقل على أنه المكان الذي يتكون حول نوع معين من أنواع رأس المال(٢). لكن هذا تعريف دائري يُعَرِّف كل من مفهومي رأس المال والحقل عن طريق المفهوم الآخر. كما أن هناك توجهًا في سوسيولوجيا بورديو يؤدي إلى تضخم الحقول، ويتوجه نحو معالجتها على أنها متداخلة مع بعضها البعض، تمامًا كما تتوزع انتماءات الفاعلين على هذه الحقول(٣). والحقول باعتبارها مجالات للصراع على السيطرة على رأس المال، تحتوي على مواضع مسيطرة وأخرى تابعة: ففي جانب، هناك الذين يهدفون الحفاظ على الحقل كما هو وعلى وضعه القائم، وفي جانب آخر هناك القادمون الجدد الذين يتحدون المواضع المسيطرة. وعلى الرغم من ذلك فإن الطرفين يحافظان على قواعد اللعبة الأساسية باعتبارها

(1) Cf. Schwartz 1997, pp. 79–80.

(2) Quoted in Schwartz 1997, p. 117.

(3) Cf. Bourdieu and Wacquant 1992, p. 117.

"مثلما يكون الحال مع رأس المال، فإن تضخم هذا المفهوم [عند بورديو] يؤدي إلى انخفاض قيمته [السوسيولوجية]" (Schwartz 1997, p. 122).

الاتفاق الأساسي حول هدف الصراع (وهو الاستحواذ على رأس المال الخاص بهذا الحقل)، ويتفقان على الحفاظ على الحقل نفسه. ولا يمكن تفسير منظورات الفاعلين المختلفين بالمقاصد والنوايا الذاتية، أو بنظرتهم إلى أنفسهم، أو بالوضع الاقتصادي الطبقي الذي يحتلونه، بل بوضعهم داخل الحقل الذي يستثمرون فيه[١]. وبذلك تعمل الحقول في استقلال نسبي، وذلك عن طريق آليات عملها الداخلية. ولا تؤثر الخلفية الطبقية للفاعلين مباشرة على أوضاعهم داخل الحقل، وهي دائمًا ما تتوسطها بنية الحقل نفسه.

وبصرف النظر عن غموض تعريفات بورديو، فإنني أعتقد أنه من الممكن إعادة تفسير مفهوم الحقل عنده باعتباره أداة نافعة في تحليل علاقات القوة والمكانة في مختلف المجالات الأيديولوجية، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار ظاهرة تحول رأس المال من حقل لآخر. وعلى الرغم من انتقادات بورديو لألتوسير، فإنه يشاركه في رفض النزعة الاقتصادية economism التي تختزل الصراعات في المجال الأيديولوجي إلى الأوضاع الطبقية. وعلى العكس من مفهوم ألتوسير عن أجهزة الدولة الأيديولوجية، فإن مفهوم الحقل عند بورديو لا يتطابق مع مؤسسات معينة: فمن الممكن للمرء أن يعثر على حقول عديدة داخل مؤسسة واحدة، أو حقل واحد يمتد عبر مؤسسات مختلفة، تمثل كل مؤسسة منها وضعًا داخل الحقل[٢].

يبدو نزاع بورديو مع مفهوم "الجهاز" الأيديولوجي دفاعًا عن مفهومه عن "الحقل" عرضة للمساءلة بالنسبة لي من جهات عدة. فمن جهة، يعد تفسيره للجهاز على أنه آلة شيطانية تفسيرًا اختزاليًا للمفهوم، والذي يضم في أصله اللاتيني معاني الإعداد، والإتاحة، والأدوات/ الآلات، والأجهزة الحربية والعلاجية، والإمدادات، والعظمة، والمجد، والزهو. وهو لا يتكون وحسب من "أشياء"، بل كذلك من البشر.

---

(١) هذه هي الطريقة التي يحلل بها بورديو النزاع بين ريمون بيكار Raymond Picard ورولان بارت (Bourdieu 1988, p. 115).

(2) Cf. Schwartz 1997, p. 120.

إن التوجه الشائع نحو تفسير الجهاز على أنه آلة، يتخلى عن جوانبه الفعالة والحسية والمبهرة(١). لكن ليس من الضروري تعريف الجهاز على أنه شيء يخلو تمامًا من الصراعات الداخلية (كما يفعل بورديو)، والأفضل أن نفهم استخدام بورديو لمفهوم الحقل على أنه مرتبط بمفهوم جرامشي عن "الجهاز المهيمن" hegemonic apparatus، وهو أكثر مرونة وسيولة من مفهوم ألتوسير عن أجهزة الدولة الأيديولوجية.

ومن جهة ثانية، فإنني أحاجج بأن المعاني التي يوحي بها مفهوم الجهاز مثل الصلابة والثبات والافتقاد للمرونة، والتي انتقدها بورديو، تعبر بالفعل عن واقع التنشئة الأيديولوجية، مثل الإدارات القوية الصارمة للنظام التعليمي أو النظام الحزبي على سبيل المثال، كما حلله روبرت ميتشلز Robert Michels(*). وتحدث ماكس فيبر عما أسماه "الآلة الحزبية" party-machine التي تسيطر عليها قيادة كارزمية، وتستخدم الديماجوجية الشعبوية للسيطرة على الجماهير(٢). وبالطبع ليس قصدي هنا أن أختزل ميكانزمات الظاهرة الأيديولوجية إلى مفهوم فيبر الأداتي عن "الديماجوجية الشعبوية"، لكن الانتباه إلى أن قدرات الجهاز الأيديولوجي على خلق فئة احترافية من الأيديولوجيين تؤدي دورًا مهمًا في علاقات الهيمنة. وقد وصل فيبر إلى حد تشخيص "ظاهرة التحول البيروقراطي الشاملة"، التي بدأت في مسيرتها المنتصرة بعد الحرب العالمية الأولى عبر العالم كله، والتي بدأت تتحول

---

(1) Cf. Bollinger and Koivisto 2001, p. 1259.

(*) عالم اجتماع من أصل ألماني ولد سنة ١٨٧٦ وتوفى ١٩٣٦، قضى معظم حياته في إيطاليا وتوفى هناك. صاحب نظرية في نخب الأحزاب الديموقراطية، ترسمها على أنها تتحول تلقائيًا إلى طبقة أوليجاركية نتيجة للنزعات البيروقراطية في النظام الحزبي الحديث، فتنغلق على نفسها وتصير قوة مستقلة، وتهدم الأسس الديموقراطية التي قامت عليها. أشهر كتبه والذي وضع فيه هذه النظرية هو Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy، الصادر سنة ١٩١١.

(2) Weber 1994, p. 220.

إلى شكل جديد من العبودية، يستسلم فيها الناس بسلبية، تمامًا مثل الفلاحين في دولة مصر القديمة(١). وحتى إذا نظرنا إلى هذا التنبؤ على أنه نتيجة لتفكير مجرد على أساس مفهوم فيبر عن النماذج المثالية ideal types(٢)، فإن تطور الأنظمة البيروقراطية القوية بعقلانيتها الصورية formal rationality يؤثر بعمق على مختلف الحقول الأيديولوجية، وليس مجرد تشخيص لأمراض الحداثة أو حد نهائي لها. وأعتقد أن جنكنز على حق عندما انتقد افتقاد بورديو لنموذج نظري عن المؤسسات، يستطيع أن يوضح لنا الطبيعة المؤسسية للحقول(٣).

وعلى جانب آخر، فمن الواضح أن بعض المجالات الأيديولوجية التي تحوي علاقات قوة سائلة، قادرة أكثر من غيرها على تحقيق الهيمنة، ولا يمكننا إدراكها بمفهوم أجهزة الدولة الأيديولوجية المتصف بالثبات والطابع المؤسسي العالي. وهذا ينطبق على العلاقات التنافسية الخاصة بين مجموعات المثقفين، وعلى السوق باعتباره عاملاً في تحديد طبيعة الحقل الأدبي الناشئ، ونمو "جمهور" للمنتجات الأدبية، إلخ. والحقيقة أن ألتوسير لم يول اهتمامًا كافيًا بالعلاقات المعقدة التي تتجاوز الطابع المؤسسي لأجهزة الدولة الأيديولوجية وإنتاجها للذوات. أما مفهوم بورديو عن الحقل فهو الأنسب في فهم أشكال التنشأة الأيديولوجية التي لا تلتف حول مركز مؤسسي، مثل الأدب أو الطوائف البروتستانتية المستقلة في الولايات المتحدة، والتي حللها كل من ماركس وفيبر(٤). وكما يظهر واضحًا من أوعية

---

(1) Weber 1994, pp. 155, 158.

(٢) cf. Rehmann 2013a, pp. 95 et sqq., 100 et sqq., 130 et sqq. حول نقد نظرية فيبر في البيرقراطية،

(3) Jenkins 2002, pp. 89–90.

وفقًا لجنكنز، فإن "الحقل" عند بورديو مُشكَّل بطريقة مؤسسية، وهو الشيء الذي لم يوضحه بورديو (Jenkins 2002, p. 123).

(4) Marx's On the Jewish Question (Marx 1844) and Max Weber's Protestant Sects and the Spirit of Capitalism (Weber 2001).

التفكير الليبرالية الجديدة، والتي توسعت بعد تأسيس جماعة مونــت بيلـــرين Mont Pèlerin سنة ١٩٤٧ إلى القارات كلها، فإن "الجهاز" و"الحقل" ليسا مفهومين يستبعد أحدهما الآخر، بل بالأحرى يكملان بعضهما البعض: ترتبط المؤسسات المنظمـــة هيراركيًا ببعضـها وبالقطاعات المختلفة من المجتمع المدني بشبكات تحتية يمكن أن توصف بلغة دولوز وجتاري على أنها "جذمور"(*) rhizome[1].

٣,٨ - الأيديولوجيا، العنف الرمزي، الهابيتوس – محاولة لفض الاشتباك

يبدو بورديو في الظاهر أنه يواجه التفسير الماركسي التقليــدي للأيــديولوجيا على أنها وعي زائف، لكنه يفعل ذلك بطريقة مماثلة لألتوسير وغيره من منظــري الأيديولوجيا الماركسيين. وهو ينتهي من ذلك بإحلال مفهومه عن العنف الرمــزي symbolic violence (أو السيطرة الرمزية Symbolic domination) محـــل مفهــوم الوعي الزائف، لكنه إجراء منهجي لا يصح إلا على أساس التسليم الــضمني مـــن البداية أن هذا النوع من العنف يُمارس على مَنْ يكون وعيهم زائفاً. وعندما يُعرّف بورديو العنف الرمزي، يواجه صعوبة في تمييزه عن مفهوم الأيــديولوجيا الـــذي تخلى عنه. فعندما يحاجج بأن من مهام العنف الرمزي "الإعـــلاء" مـــن الأشـــكال المباشرة للسيطرة والاستغلال[2]، فإن وصفه هذا لا يبتعد كثيـــرًا عـــن التعريـــف

(*) الجذمور هو ساق للنبات، يصل إلى الأرض وتتفرع منه جذور. وهو شـــبيه بعقلـــة قـــصب السكر، التي تخرج منها جذور وتزرع لتنمو من جديد. والمقصود بهذه الكلمة في الـــسياق الذي يتحدث فيه المؤلف، أن المؤسسات المستقلة التي تبدو في الظاهر أنها منفـــصلة عـــن بعضها البعض، تشتبك معًا بشبكات مثل هذا الجذمور، كأن يحدث اتـــصال بـــين النخـــب الحاكمة في المجتمع في النوادي والمنتجعات الخاصة، وهي الظاهرة التي درســـها رايـــت ميلز في كتابه "صفوة القوة"، The Power Elite، وكذلك، نيل فيرجسون، الساحة والبـــرج: الشبكات والسلطة من الماسونيين الأحرار إلى فيسبوك. ترجمة حسام نايل، بيروت، القاهرة، دار التنوير، ٢٠١٩.

(1) Cf. Walpen 2004, p. 62, n. 52.

(2) Bourdieu 1998a, p. 100.

التقليدي للأيديولوجيا. وعندما يصف السيطرة الرمزية على أنها مقامة على أساس إساءة إدراك نوايا وأهداف القائم بالسيطرة ومن ثم قبولها على أنها مشروعة(١)، يبدو أنه يشير إلى لاكان وألتوسير والثنائي المفاهيمي لديهما "الفهم/ إساءة الفهم" reconnaissance/méconnaissance (انظر أعلاه فقرة ٥,٦ و٦,٦)، لكن لا يعد هذا التحليل سوى إعادة صياغة لمفهوم "الوعي الزائف" وفق نموذج لاكاني(٢). وهو عندما يُشخِّص العنف الرمزي على أنه يحول علاقات السيطرة إلى علاقات عاطفية، مشيرًا بذلك إلى تحول القوة إلى كارزما تدعو الخاضعين لها إلى قبولها لما لها من سحر وتأثير عاطفي عليهم(٣)، فهو بذلك يعيد صياغة المبحث الأساسي لنظريات الأيديولوجيا الماركسية، وهو محاولة فهم الخضوع الطوعي، وأحيانًا العاطفي، للناس في ظل علاقات اجتماعية مغتربة عنهم. وإذا قبلنا تعريف بورديو للعنف الرمزي على أنه "الإرغام الذي يتحقق من خلال رضا الخاضعين عن الذين يخضعونهم (ومن ثم عن السيطرة التي تمارس عليهم)(٤)، فمن الممكن للمرء بسهولة أن يحل الأيديولوجيا محل العنف الرمزي دون أن يعود للوقوع في التصور القديم عن الأيديولوجيا باعتبارها ظاهرة تصيب الوعي وحده. وينص تعريف آخر للعنف الرمزي على أنه "عنف يتضمن تورطًا مضمرًا بين ضحاياه والممارسين له، طالما ظل الطرفان بغير وعي بما تحمله هذه العلاقة من عنف وخضوع"(٥)، وهو ما يلخص ما قلته في المقدمة على أنه المنعطف الذي قامت به نظرية الأيديولوجيا من الوعي إلى الميكانزمات اللاواعية للتنشئة الأيديولوجية ideological socialisation.

---

(1) Ibid.

(٢) "إن القوة الرمزية تفترض إدراك الآخر لها على نحو زائف، أي تفترض عدم فهم الطرف الذي يُمارس عليه العنف لطبيعة هذا العنف" (Bourdieu 1991a, p. 209). ووفقا لشفارتز، فإن فكرة بورديو عن "إساءة فهم" العنف الرمزي مرتبطة بفكرة "الوعي الزائف" في التراث الماركسي، حيث تدل في هذا التراث على تجاهل أو تجهيل المصالح الاقتصادية والطبقية المتضمنة في ممارسة ما" (Schwartz 1997, p. 43).

(3) Bourdieu 1998a, p. 102.

(4) Bourdieu 2000a, p. 170.

(5) Bourdieu 1998a, p. 17.

وأعتقد أن كل تعريفات بورديو السابقة للعنف الرمزي لا تكفي لتبرير إحلال هذا المفهوم محل مفهوم الأيديولوجيا، ولا تقنعنا بأي فائدة نظرية يمكن أن نجنيها من ذلك. فوفقًا لجون تومسون، فإن مفهوم العنف الرمزي الجديد هو "على أفضل الأحوال علامة إرشادية تشير إلى ظاهرة اجتماعية تستحق الملاحظة"، لكنه غير محدد على المستوى النظري، ذلك لأن ما يكمن تحته من مفهوم "الاعتراف" recognition يبقى غامضاً[1]. فعلى سبيل المثال، عندما يحاول طالب ينتمي للطبقة العاملة مُتَقدِّم للجامعة أن يلتزم بالحديث والكتابة بإنجليزية جيدة بجهد شديد، فإن فعله هذا يمكن أن يُفسَّر باحتمالات كثيرة، تبدأ من تكيفه مع النظام الاجتماعي وتنتهي بالاعتراف به كجزء من محاولة مسايرته واختراقه[2]. ويبقى أمام التحليل التجريبي الدقيق مهمة الكشف عن الوظيفة الحقيقية التي يقوم بها مثل هذا الاعتراف بالمعايير الاجتماعية في إطار التنشئة الأيديولوجية.

كما أن مفهوم بورديو عن العنف الرمزي مصاب بضعف آخر في قيمته التحليلية، وهو أنه ليس مهتمًا بالتحول الأساسي في التاريخ والذي أتى نتيجة ظهور الطبقات المتصادمة والدولة: فحين يصف بورديو القدرة السحرية للقوة الرمزية وإمكانيتها على التحول من شكل لآخر، فإنه لا يقصر هذا المفهوم على علاقات السيطرة في المجتمعات الطبقية التي تُدار من قبل الدولة، بل يوسعه إلى عمليات تبادل الهدايا في القبائل البدائية، أو ما يعرف بالبوتلاتش(*) potlatch[3]، وهو نظام سابق على ظهور الدولة وكان في بدايته الأولى لا يزال متجذرًا في علاقات

---

(1) Thompson 1984, pp. 53, 59–60.

(2) Thompson 1984, pp. 60–1.

(*) البوتلاتش هو احتفال كبير كان يتم فيه توزيع الهدايا بين القبائل لدى هنود أمريكا الشمالية، وكان وسيلة لإعادة التوزيع ولتحقيق تساند اجتماعي ومساعدة متبادلة بين القبائل، بصورة مباشرة ودون توسط طرف ثالث، مثل الدولة التي لم تكن موجودة لدى هذه القبائل. وقد لاحظ بورديو نظامًا مشابهًا في منطقة القبائل التي درسها في الجزائر.

(3) Bourdieu 1998a, pp. 93 et sqq., 100 et sqq.

مساواتية بسيطة لم تعرف الانقسام الطبقي. ويمكن أن يكون مرد تعميم بورديو لمفهوم القوة الرمزية راجعًا إلى أن دراسته لهذا النظام كانت من خلال أبحاثه في منطقة القبائل بالجزائر أثناء الحرب (١٩٥٨ – ١٩٦٢)، وهي منطقة لم تعد "سابقة على الدولة"، بل كانت متأثرة بتاريخ طبقي طويل محيط بها وفي ظل دولة قائمة، ليس أقلها الدولة الاستعمارية الفرنسية التي كانت لها آثار مدمرة ومُفسِدة على قواعد التبادل التقليدية في هذه المنطقة. وكما لاحظ أحد علماء الإثنولوجيا، فيجب علينا التمييز بدقة بين أشكال البوتلاتش الحديثة التي ظهرت بعد ظهور الدولة والتي أفسدتها النزعة التنافسية، وأشكالها القديمة التي كانت لاتزال تقوم بوظائف إعادة التوزيع في ظل بيئة مساواتية تمنع هيمنة طرف على آخر أو استدامة علاقات اجتماعية غير مساواتية[1]. ومن منظور النظرية النقدية في الأيديولوجيا التي أتبناها، فإن افتقاد بورديو للتمييز التحليلي بين نوعي النظام لا يتناسب مع دقته التحليلية في صياغة مفهومه عن "الحقل" field، وبنائه على أساس الانفصال بين العمل المادي والعمل الذهني وما رافق ذلك من ظهور الطبقات والدولة. وعدم التناسب هذا، بين الدقة في التحليل العيني وعدم الدقة في صياغة المفهوم النظري، نجده يتكرر عند بورديو مراراً، ففي حين يحلل بورديو كيفية ظهور العنف الرمزي على المستوى المؤسسي والخطابي بكفاءة عالية وبمادة تجريبية غنية، نجد معالجته النظرية للمفهوم في المقابل تفتقد للدقة التحليلية وتظل غامضة.

وأعتقد أن قوة مفهوم العنف الرمزي تكمن في شيء آخر، وهي الطريقة التي يصل بها بورديو هذا المفهوم بمفهوم الهابيتوس. وأول علامة على ذلك هي في تعريف العنف الرمزي على أنه عنف يولد خضوعًا غير مُلاحَظ بذاته، لأنه مُؤسَّس على اعتقادات مطبوعة اجتماعياً، بحيث تكون نظرية العنف الرمزي مؤسسة على

---

(1) Cf. Sigrist 2005, pp. 176 et sqq.; Wagner 2004, pp. 68 et sqq.; Wagner 2010, pp. 237–8.

"نظرية في الاعتقاد، أو بمعنى أدق، على نظرية في إنتاج الاعتقاد"(١). وكي نفهم معنى هذه العبارة على نحو كامل، فمن الواجب علينا الانتباه إلى أن كلمات مثل "الاعتقاد" أو "الإيمان" في سوسيولوجيا بورديو، ليست مستخدمة في معناها الروحي. "إن الاعتقاد العملي Practical belief ليس حالة ذهنية، كما أنه ليس خضوعًا تلقائيًا لمجموعة من الاعتقادات الدوجمائية المعطاة، بل هو بالأحرى حالة للجسد state of the body"(٢)، وهي "نتاج استعدادات شبه جسدية"، إنه "ضرورة اجتماعية... مُتحولّة إلى نماذج للحركة وآليات حركية للجسد"(٣)، "إن النزوع الجسدي Bodily hexis(*) هو ميثولوجيا سياسية متحققة، متجسدة em-bodied، ومتحولة إلى استعداد دائم، وطريقة مستدامة في الوقوف والكلام والسير ومن ثم في الإحساس والتفكير"(٤). ويعود مصطلح "الاعتقاد" إلى الظهور عند بورديو عندما يبتعد عن مفهوم الأيديولوجيا وينظر إليه على أنه وعي زائف: "يعني الحديث عن الأيديولوجيا أن نضع في مجال التمثلات القابلة لأن تتحول عن طريق الذهن... ما ينتمي إلى نظام الاعتقادات، أي المستوى الأعمق من الاستعدادات الجسدية"(٥).

---

(1) Bourdieu 1998a, p. 103.

(2) Bourdieu 1990, p. 68

(3) Bourdieu 1990, pp. 68–9.

(*) كلمة hexis هي الأصل اليوناني لكلمة habitus اللاتينية، ويستخدم بورديو الكلمتين معاً، لكنه يشير بكلمة hexis إلى الاستعداد الجسدي خاصة، ودائمًا ما يلحقها بالجسد bodily hexis، بمعنى الطبع الجسدي الاجتماعي.

(4) Bourdieu 1990, pp. 69–70.

الملاحظ أن مفهوم بورديو "المادي" عن الاعتقاد/ الإيمان، يتقاطع مع المعاني القديمة للكلمة: الإخلاص، الثقة، علاقات الولاء والتساند (cf. Rehmann 2001, p. 787).

(5) Bourdieu 2000a, p. 177.

ويطلق بورديو على هـــذه الاســـتعدادات الجـــسدية "الهـــابيتوس"[١] habitus. إن الهابيتوس هو نتاج "إدماج بناء اجتماعي معين داخل الأفراد في شكل اســتعداد شبه طبيعي"، وهو بذلك يصير الطاقة الكامنة، والقوة النائمة، التي يــستقي منهــا العنف الرمزي فاعليته العجائبية"[٢]. هذه الفاعليـــة لا تُمـــارس باعتبارهـــا وعيًـــا معرفياً، بل باعتبارها استعدادًا للهابيتوس، وهو استعداد "مطبوع دائمًا في أجـــساد المُسيطَر عليهم"[٣]. ولشرح خصائص هذا الاستدماج السابق على الوعي، يـــستعين بورديو بمفهوم الدوكسا doxa (الإيقان) مـــن الفينومينولوجيـــا، علـــى اعتبـــار أن "الخضوع الإيقاني" يساوي في بعض الأحيان الهابيتوس[٤]. تدل كلمة "إيقان" علـــى "خبرة معيشة بعلاقة اعتيادية أولية مع بيئة مألوفة"، أي الإدراك التلقائي اللاكلامي للعالم الاجتماعي باعتباره واضحًا بذاته، "مُسلَّم به"[٥]. "إن ما يتم تعلمه عن طريق الجسد، ليس شيئًا يمتلكه المرء، مثل المعرفة التي يمكن للمرء إبرازها، بـــل هـــو شيء يكون عليه المرء"[٦].

يمكن أن يتصل مصطلح الهابيتوس habitus (وأصله اليونـــاني هـــو hexis) والذي أدخله بورديو باعتبـــاره مـــصطلحًا سوســـيولوجياً، بالمـــصطلح الألمـــاني Haltung، والذي يضم معاني كثيرة منها "هيئة" الجسد، و"الموقف" تجاه شيء معين، و"الوضع" stance، والاســـتعدادات الـــسيكولوجية مثـــل "الشخـــصية". وانطلاقـــاً من أطروحات ماركس حول فويرباخ، طور برتولت بريخـــت مفهـــوم "الوضـــع"

---

(١) من أجل مناقشة عامة لهذا المصطلح، انظـــر Dölling 2001, Krais and Gebauer 2002 and Krais 2004.

(2) Bourdieu 2000a, p. 169.

(3) Bourdieu 2000a, pp. 170–1.

(4) Bourdieu 2000a, p. 177.

(5) Bourdieu 1990, pp. 25, 68.

(6) Bourdieu 1990, p. 73.

Haltung باعتباره أصغر أجزاء الممارسة بالنسبة للذات الفاعلة، والـذي تـستطيع الذات عن طريقه التغلب على الانشقاقات بين العالم الـداخي والعـالم الخـارجي، والذاتي والموضوعي، والفرد والمجتمع... إلخ[١]. والتماثلات بين هـذه المعـاني والمعاني التي قصدها بورديو من مصطلح الهابيتوس واضحة للغاية بحيث يمكنني القول بوجود تأثير مباشر لبريخت على بورديو. فقد كان العديد من مؤلفات بريخت المسرحية متاحًا بالفرنسية من أوائل الستينيات. ووفقًا لداركو سوفن، فـإن مفهـوم بريخت قد انتقل إلى بورديو عن طريق رولان بارت[٢].

لكن التخلي عن مفهوم الأيديولوجيا في سبيل مفهوم الهـابيتوس كمـا يفعـل بورديو هو تضحية ليس لها ما يبررها. فبما أن مفهوم الأيديولوجيا الـذي يتخلـى عنه يتضمن كل المعاني التي قصدها من مفهومي الهابيتوس والعنف الرمزي، فمن غير المنطقي أن يستخدمهما للتخلي عن نظريات الأيديولوجيا كلها. ولو كان يريـد النجاح في مهمته هذه، لكان عليه أن يقارن مفاهيم تقـع علـى نفـس المـستوى النظري؛ فقد كان عليه أن يبرهن على فائدة إحلال مفهوم العنف الرمـزي محـل مفهوم الأيديولوجيا. ذلك لأن الفكرة القائلة إن الأيديولوجيا تظهر علـى مـستويات مختلفة من المجتمع البورجوازي، بما فيها المستويات الأكثر رمزية والأكثر مادية، هي فكرة سائدة ومعترف بها من نظريات الأيديولوجيا الماركسية، ابتداءً من حديث ماركس عن "أشكال الفكر الموضوعية"، وعبر تناول جرامشي للطـابع النقائـضي واللامتجانس للحس الشائع، إلى تناول ألتوسير لعلاقة الـذوات بـشروط حياتهـا بطريقة خيالية زائفة، وأخيرًا "بناءات الشعور" لدى ريموند ويليامز. هذه المفـاهيم هي أنسب مجال يمكن أن نختبر فيه جدوى مفهوم الهابيتوس، الذي تتمثل أفـضليته الأساسية في مجرد حلوله محل الأيديولوجيا باعتبارها وعيًا زائفاً.

---

(1) Cf. Suvin 2001, pp. 1134, 1137.

(2) Cf. Suvin 2001, p. 1141.

وأريد أن أوضح الآن أنه بعد أن نفك الاشتباكات النظرية لمفاهيم بورديو نستطيع ترجمة إسهاماته النظرية إلى نظرية نقدية في الأيديولوجيا: تستطيع الأيديولوجيا السيطرة على الناس وتوجيههم بفضل استغلالها لهابيتوس سبق إدخاله إليهم مسبقًا وصار يعمل لديهم باعتباره طبعًا اجتماعيا خلقه البناء الاجتماعي في ذواتهم. إن أحد أهم نقاط القوة في مفهوم بورديو عن الهابيتوس هو في فهم الميكانزمات "التي تكون فيها الأيديولوجيا حاضرة في الحياة اليومية"(١)، ومدعومة على الدوام بأنماط معتادة من السلوك. وهذا ما يتضح عندما نواجه نقطة القوة هذه بنقاط ضعف نموذج ألتوسير في السيطرة والإخضاع الأيديولوجي.

٤,٨ - إسهام بورديو في تطوير نموذج ألتوسير في السيطرة

وكما رأينا (الفقرة ٧,٦)، ينقسم نموذج ألتوسير في الإخضاع إلى نموذجين في التفسير، نموذج أجهزة الدولة state-apparatus، ونموذج الذات الخاضعة في بنائها الداخلي، الذي يستعيره من لاكان. وعلى العكس من هذا التقسيم، يذهب بورديو إلى ربط علاقات القوة والهيمنة العاملة على المستوى التاريخي العام، بالتوجهات وأشكال الممارسة والاستعدادات الموجودة لدى الذوات، دون أن يسقط في فخ النزعة الموضوعانية أو النزعة الذاتية. وبهذا المعنى فإن مقاربته أقرب إلى النظرية التاريخية النقدية في الأيديولوجيا والتي يتبناها "مشروع نقد الأيديولوجيا" Projekt Ideologietheorie (PIT) من مفهوم ألتوسير عن "الأيديولوجيا بعامة" والذي يسلم نفسه للتحليل النفسي اللاكاني اللاتاريخي.

وفي هذا السياق فإن مفهوم الهابيتوس يدل على الميكانزمات المعقدة التي يتم بها استدماج الأوضاع الطبقية والجنسية والعرقية والجيلية داخل الذوات ويتم تثبيتها باعتبارها دوافع داخلية للفعل. هذه الميكانزمات تتضمن المبادئ الأساسية المنشئة

---

(1) Eagleton 1991, p. 156.

للعالم الاجتماعي وتقييمه، وهي تقسيم العمل على أسس طبقية وعمرية وجنسية(١). وكل شبكة الثنائيات المتناقضة التي تضم الراقي والدنيء، الروحي والمادي، المرهف والمبتذل، الذكي والغبي، إلخ، يعتمد أساسًا على "المواجهة بين النخبة المسيطرة والجماهير المسيطَر عليها"(٢). وكما يوضح بورديو في دراسته عن التمييز الجمالي aesthetic distinction، فإن محور الطبقة يتداخل مع محور "الذكر/ الأنثى": "كانت الطبقة العاملة الفرنسية في الخمسينيات تنظر إلى السمك على أنه غير مناسب للرجال، لا بسبب أن السمك وجبة خفيفة فقط، ولا تُشبع... بل كذلك لأنه من الأشياء التافهة اللزجة التي لا تستطيع يد الرجل التعامل معها"، ولأنه يجب أن "يؤكل بطريقة تتناقض مع الطريقة الذكورية في الأكل، إذ يؤكل بكميات قليلة، وبمضغ جيد، وبمقدمة الفم، وبالأسنان الأمامية"(٣). فوفقًا "للفلسفة العملية للجسد الذكوري"، تتناقض الطريقة الأنثوية في القضم بالشفاه واستخدام الأسنان في الالتقاط، مع "الطريقة الذكورية في الالتهام الكامل للطعام وبملء الفم، وهكذا تتم المواجهة الجندرية بين التناول بالشفاه والتناول بفتح الفم كله، وبنفس الطريقة تتم المواجهة بين طريقة الضحك الذكورية التي تهز البطن وبفم مفتوح وشهيق عميق، وطريقة الضحك الأنثوية وهي "الضحك المكبوت"(٤).

ووفقًا لبورديو، فإن تحليلاً عميقًا لهذه المواجهات الجندرية في لغة الجسد والسلوك الجسدي وحركات الجسد وطرق تناول الطعام وما إلى ذلك، "يتطلب تحليلاً كاملاً لتقسيم العمل بين الجنسين"(٥). وكمثال على مثل هذا التحليل الذي يقترحه، يستقي التقسيم الجندري التقليدي بين المستقيم (الذكوري) والمنحني (الأنثوي) من تقسيم العمل في حقول الزيتون في مجتمع القبائل بالجزائر، حيث

---

(1) Bourdieu 1984, p. 466.

(2) Bourdieu 1984, p. 468.

(3) Bourdieu 1984, p. 190.

(4) Bourdieu 1984, pp. 191–2.

(5) Bourdieu 1990, p. 71.

يستخدم الرجال العصا واقفين لإسقاط الزيتون، بينما تنحني النساء على الأرض لجمع الزيتون المتساقط(١). وفي الكثير من المجتمعات تصير هذه التواجهات أساس "علامات الاحترام" المستخدمة في التعبير الرمزي عن علاقات السيطرة: انحناء الرأس، خفض العين، الركوع، الانخفاض بالجسد كله (عند النساء كعلامة على الاحترام)، السجود أو الانبطاح، بحيث تصير المواجهات الأساسية في النظام الاجتماعي مشدد عليها جنسيا، كما لو أن لغة الجسد الخاصة بالخضوع الجنسي والسيطرة الجنسية قد وفرت المبادئ الأساسية لكل من لغة الجسد واللغة اللفظية للسيطرة والخضوع الاجتماعي"(٢).

إن الهابيتوس ليس مجرد أثر داخل الذات لأفعال السلطة، بل يؤسس لعالمه الخاص به والمستقل داخل العالم الحقيقي. وبما أن الهابيتوس هو "الحضور الفاعل لكل الماضي الذي هي نتاج له"، فإنه "يعطي الممارسات استقلالها النسبي بالنظر إلى التعينات الخارجية للحاضر المباشر"(٣). ويصف بورديو الهابيتوس لا على أنه بنية وحسب، بل كذلك على أنه بنية صانعة لغيرها من البنيات، والتي تحوز على قدرة خلاقة على إنتاج ممارسات لا حصر لها، مثلها مثل النحو التوليدي عند نعوم تشومسكي، للتعامل مع مواقف غير متوقعة ودائمة التغير(٤). وبهذه القدرة يمكن للهابيتوس أن يعود لممارسة الفعل في الحقل، ويؤسسه "بوصفه عالمًا ذا معنى وقيمة، يستحق أن يستثمر فيه المرء قواه"(٥).

إن الإخضاع الأيديولوجي الذي يفسره ألتوسير بسلسلة من الاستدعاءات، يظهر في نموذج بورديو على أنه نتيجة تفاعلات متصلة بين الحقل والهابيتوس.

---

(1) Ibid.

(2) Bourdieu 1990, p. 72.

(3) Bourdieu 1990, p. 56.

(4) Bourdieu and Wacquant 1992, pp. 18–19, 139.

(5) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 127.

هذه التفاعلات تشكل "عملية جدلية طويلة، توصف عادة على أنها مهنة vocation، من خلالها تستطيع الحقول المختلفة إمداد نفسها بفاعلين حاملين للهابيتوس الضروري كي يجعلهم يؤدون عملهم"[١]. وباستخدام هذا الجدل يحاول بورديو تفسير ما وصفه نيتشه على أنه "وقوع المرء في حب مصيره" amor fati، أي الميكانزم الذي عن طريقه "يمكن للمرء أن يحصل على ما يحبه لأنه يحب ما يحصل عليه[*]"[٢]: فعن طريق خلق طبقات المجتمع لذوق جمالي ما، فهي في الواقع تُفَضِّل الخصائص التي تنطبق على هذا الذوق الجمالي، بحيث ينحو المسيطر عليهم أن يتبنوا نظرة الطبقات المسيطرة لهم، ويقولوا أشياء مثل "هذا ليس مناسبًا لنا"، ويكيفوا توقعاتهم مع إمكاناتهم، ويُعرِّفوا أنفسهم كما يُعَرِّفهم الوضع القائم المسيطِر"[٣]. وفي هذه الحالات، التي لا يجب تعميمها، فإن قبول المرء بمصيره يعني أن الهابيتوس سبق وأن توافق مع الحالة الموضوعية ومع المتطلبات الموضوعية للحقل[٤].

ومن ثم فإنني أعتقد أنه ليس فقط من النافع وحسب بل من الضروري إعادة تفسير مفهوم الهابيتوس لدى بورديو على أنه صلة رابطة بين الاستدعاءات الأيديولوجية من أعلى وحياة الناس اليومية. وعلى العكس من ألتوسير، فإن بورديو على وعي بأن العنف الرمزي "لا يمكنه أن يُمارَس على شخص إلا إذا كان مستعدًا لاستقباله (بالهابيتوس)، في حين سوف يتجاهله الآخرون"[٥]. وبذلك يكون مفهوم الهابيتوس ضروريًا لدراسة ما كان مجرد مُسلَّمة في التحليل النفسي

---

(1) Bourdieu 1990, p. 67.

(*) وهو ما يعادل في ثقافتنا الرضا بالمكتوب وبالقسمة والنصيب، وبأن المرء لن يحصل إلا على ما هو مكتوب له مهما فعل.

(2) Bourdieu 1984, pp. 175, 573–4, n. 5.

(3) Bourdieu 1984, p. 471.

(4) Bourdieu 1990, p. 63.

(5) Bourdieu 1991a, p. 51.

اللاكاني على مستوى لاتاريخي عام، أي الأنماط الثابتة والمعتادة من الممارسة والشعور في الحياة اليومية، والتي على أساسها يتم استدعاء الناس أيديولوجياً. وهو بذلك يقترب للغاية من جانب هام من مشروع نقد الأيديولوجيا Projekt Ideologietheorie (PIT)، والذي عبرنا عنه بمصطلح "الأيديولوجيا الأولية" proto-ideological (انظر الفقرة ٣,٩). لكن الهابيتوس الذي تم استدماجه في الأفراد لا يقف عند حد إتاحته لهؤلاء الأفراد التعرف على الاستدعاءات الأيديولوجية والاعتراف بها، بل هو يمتد ليحافظ على الأيديولوجيا حية، إذ هو يتيح للأفراد "إعادة تفعيل المعنى المتموضع في المؤسسات"، و"غزوهم وتطويعهم عمليا، وإبقائهم في حالة فعل دائم، وإخراجهم من الحالة السلبية... وفي الوقت نفسه تمكينهم من التكيف والتغير الدائم محافظة على الوضع القائم"[(١)].

والواضح أننا عثرنا هنا على ما افتقدناه في مقاربة ألتوسير، وهو العلاقة الجدلية بين الحقول الأيديولوجية والاستعدادات التلقائية لدى الناس في الحياة اليومية.

٥,٨ - هل هي نزعة حتمية جديدة؟

وعلى الرغم من ذلك المنظور الجدلي للعلاقة بين الهابيتوس والحقل، إلا أننا نجد لدى بورديو صياغة للتفاعل بينهما على أنه تجانس homology (وهو مفهوم مأخوذ من إميل دوركايم) والذي يلغي أي تناقض وجدل بين الجانبين. فوفقًا لبورديو، فإن الحقل والهابيتوس هما مجرد نمطين من الوجود التاريخي، الأول مكون من أشياء والثاني مكون من أجساد. "إن الواقع الاجتماعي يوجد مرتين، في الأشياء وفي الأذهان، في الحقول وفي الهابيتوس، خارج الفاعلين وداخلهم. وعندما يواجه الهابيتوس عالمًا اجتماعيا هو نتاج له، يكون أشبه بالسمك في الماء، فهو لا يشعر بثقل الماء، ويسلم بالعالم من حوله تلقائياً"[(٢)]. إن الخبرة الإيقانية التي

---

(1) Bourdieu 1990, p. 57.

(2) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 127.

صاغها ماركس في ملاحظته النقدية والمتعلقة بشعور المرء بالألفـة فـي أشـكال مغتربة من الحياة والتي يأخذها المرءعلى أنها واضحة بذاتها[١]، يصفها بورديـو على أنها أثر "لتلاقي البناءات الموضوعية والبناءات المستبطنة، والتي تنتج وهـم الفهم المباشر"[٢]. وفي تعريف آخر، فإن الهـابيتوس هـو "نـسق مكتـسب مـن المخططات التوليدية الموجهة موضوعيًا لحالات خاصة"، بحيث يكمن الهـابيتوس تحت "كل الأفكار والإدراكات والأفعال المتسقة مع هذه الشروط، وليس غيرها"[٣].
ويبدو من هذه العبارات وغيرها الشبيهة بها أن بورديو أراد أن يفصل ويميز بـين الحقل والهابيتوس بتدعيم نظري لكل منهما. وقد وجه الكثير مـن البـاحثين نقـدًا لبورديو على أساس أن حجته دائرية، فالبنية عنده تنتج الهابيتوس، والهابيتوس ينتج الأفعال والممارسات، والأخيرة بدورها تنتج البنية، وهي رؤية تأتي بحتمية صارمة لا خروج عنها، على الرغم مما يبدو عليها من منح دور لفاعلية الذات في تأسيس البنية[٤]. ويذهب كلاوس هولتزكامب Holzkamp إلى أن بورديو "لم يتخل أبدًا عن الموقف السوسيولوجي التقليدي في السببية الخطية وحيـدة الاتجـاه مـن البنـاء الاجتماعي إلى الفرد، وبالتالي نظر إلى الهابيتوس... على أنـه متغيـر تـابع"[٥].
وبدلاً من ذلك يقتـرح هولتزكامـب مفهـوم "تـدبير الحيـاة" 'conduct of life'[*] (Lebensführung)، وهو على العكس من مفهوم "نمط الحيـاة" life-style، يـدرك "الإنجاز الفعال" للفرد ومن ثم "يُدخِل عنصر الحرية في أفعاله... وتنظيمه وتأسيسه لحياته اليومية بحيث يتوافق مع متطلباته المتناقضة"[٦].

---

(1) Marx 1981, p. 969.

(2) Bourdieu 1990, p. 26.

(3) Bourdieu 1977, p. 95.

(4) Cf. Jenkins 2002, pp. 141–2, 149.

(5) Holzkamp 1995, p. 823.

(*) اخترت هذا المصطلح على هدي "تدبير المتوحد" لابن باجة.

(6) Holzkamp 1995, pp. 838, 842.

لكن ألم يكن بورديو نفسه هو الذي اعترض على اختزال الفاعلين الاجتماعيين إلى مجرد آثار للبناء الاجتماعي، هادفًا تطوير دورهم الفاعل؟ وهذا هو السبب في أنه وصف الهابيتوس على أنه بنية خالقة لغيرها من البنيات structuring structure، بالتماثل مع "النحو التوليدي" لدى تشومسكي. لكن في حين نظر تشومسكي إلى النحو التوليدي على أنه ثابت أنثروبولوجي (في الطبيعة الإنسانية)، فإن بورديو اعتبر الهابيتوس "منظومة توليدية مُشكّلة تاريخيا... وبالتالي متغيرة اجتماعياً"(١). وبطريقة مماثلة لمسلمة تشومسكي بمجموعة محدودة من البنيات التوليدية التي يستطيع بها المتكلم إنتاج عدد لانهائي من الجمل، فإن الهابيتوس عند بورديو يجب أن يُفهم على أنه "عملية خلق دينامية تمارسها الذوات الاجتماعية نفسها"(٢). وهو ما يعني أن الهابيتوس هو كما وصفه بورديو "فن الاختراع" الذي يُنتِج "عددًا لانهائيًا من الممارسات التي لا يمكن التنبؤ بها نسبياً... لكنها محدودة في تنوعها"(٣).

لكن يبقى من غير الواضح كيف يمكن لأفعال وأشكال الممارسة التي للذوات الاجتماعية أن تُفهم في سياق "بنيوية توليدية" generative structuralism بالتوازي مع النحو التوليدي عند تشومسكي. على الرغم من أن بورديو يشدد على أن طبيعة الهابيتوس هي "نسق مفتوح من الاستعدادات، خاضع دومًا للخبرات وبالتالي يتأثر بها على الدوام"(٤)، فإن مفهومه عن عدد محدود من القواعد القادرة على تشكيل الممارسات، هو مفهوم إستاتيكي لا يستطيع التعامل مع عمليات التعلم القائمة على خبرات جديدة وما ينتج عنها من ممارسات متنوعة. وبوجه عام، يواجه بورديو نزعة طوعية voluntarism سائدة في المفاهيم الليبرالية وما بعد الحداثية واليسارية

---

(1) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 19.

(2) Krais and Gebauer 2002, pp. 32–3.

(3) Bourdieu 1990, p. 55.

(4) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 133.

عن الفعل الاجتماعي. وهو في المقابل يشدد على ميكانزمات التكيف الاجتماعي للهابيتوس ذات النزعة المحافظة: فالهابيتوس هو المصفوفة Matrix التي تُولِّد استجابات متناسبة في المسبق مع كل الشروط الموضوعية... ومتجانسة مع الشروط السابقة لإنتاجه"، وهو يعمل باعتباره إدراكًا انتقائيا "ينزع نحو توكيد وتعزيز شرْوط إنتاجه بدلاً من أن يحولها"[١]. وعلى الرغم من ثناء بورديو على مفهوم ماركس عن الممارسة في "أطروحات حول فويرباخ"، إلا أنه يُعرِّف "الشعور العملي" practical sense على أنه مجرد "ضرورة اجتماعية تحولت إلى طبيعة، وانقلبت إلى هيئة حركية وآلية جسدية"، تهدف أساسًا لجعل الممارسات "ذات معنى، أي يوجهها الحس الشائع"[٢].

وبالطبع فإن هذه التعريفات تعني أن بورديو قد حسم أمره مسبقًا فيما يخص الحتمية الاجتماعية ووافق عليها ضمنياً. فهو بطريقة مماثلة لألتوسير، ينظر إلى الناس على أنهم في الأصل خاضعون، وهذا ما يتضح كلما نظروا إلى ممارساتهم على أنها متفقة مع الحس الشائع. ولا يهتم بورديو كثيرًا بالتفكير في الطرق التي يمكن للهابيتوس أن يتغير بها أو يُحْدِث تحولاً، أو في الدوافع التي يمكن أن تدفعه لذلك. ووفقًا لشفارتز، فهناك إمكانية لوجود انقطاعات عديدة في مقاربة بورديو بين الهابيتوس والحقل، لكننا لانجد "تناقضًا وثورة"[٣] (داخل الهابيتوس عنده). ويبقى من غير الواضح كيف تستطيع مقاربة بورديو أن تُنظِّر للتناقضات بين الحس الشائع وفهم الناس الحقيقي لأوضاعهم على طريقة جرامشي، وكيف ستفتح مقاربته الفرصة أمام تشكيل فلسفة جديدة في الممارسة منفتحة على خبرات وتجارب جديدة.

وفي نظري فإن هذا لا يعني أنه لا يمكن فتح الإطار النظري الذي وضعه بورديو على تنظير لمثل هذه التناقضات والإمكانات على كسر الحتمية الاجتماعية

---

(1) Bourdieu 1990, p. 64.

(2) Bourdieu 1990, p. 69.

(3) Schwartz 1997, p. 214.

التي رسمها بتصوراته عن الهابيتوس والحقل. وأول عنصر يمكن الاستفادة منه هو ظاهرة تعددية الحقول الاجتماعية: فبما أن الحقول المختلفة تمتلك أنماطًا مختلفة من رأس المال وقواعد السلوك، وبما أن الأفراد يشغلون مواقع مختلفة في كل مجال، فإن الفاعلين الاجتماعيين يواجهون متطلبات أو استدعاءات متناقضة متضمنة في الهابيتوس نفسه. ومن ثم فإن عدم التناسب والتناقض بين الحقول يؤدي إلى "هابيتوس منشق ومنقسم"[(١)]. وعلى الرغم من أن بورديو لم يكن يرغب في التوسع في هذه النقطة، فمن الممكن الاستفادة من مقاربة جرامشي لمعرفة كيفية إحداث الحس الشائع لشيء من التوازن بين هذه التناقضات وجعلها أكثر تماسكاً.

ويتمثل سبب آخر للتناقض في عدم التناسب بين شروط تكوين الهابيتوس وتحققه الفعلي: فبما أن الهابيتوس هو "الحضور الفاعل لكل الماضي الذي يمثل الهابيتوس نتاجًا له"[(٢)]، فهو ينزع لأن يتصادم مع التطور اللاحق لحقول الفعل وما يناظرها من أشكال الهابيتوس الخاصة بها. ويناقش بورديو هذه الاختلافات تحت اسم "التلاكؤية"[(*)] hysteresis، أي اعتماد نسق ما لا على حاضره بل على ماضيه كذلك. والمسافة بين البيئة الجديدة للهابيتوس وشروط تكوينه الماضية يفسر ظاهرة "عدم التمكن من إدراك الفرص الجديدة نتيجة لعدم استعداد الفاعلين لهذا الإدراك، نظرًا لثباتهم على القديم، ونزوعهم نحو التفكير في أحوال جديدة بمقولات فكرية قديمة"[(٣)]. وهكذا فهناك العديد من احتمالات عدم التناسب بين الحقول والهابيتوس، بما فيها إمكان إعاقة أي فرصة ثورية للتغيير، نتيجة عدم التناسب بين الطموح الذاتي للفاعلين وشروطهم الموضوعية، أو على العكس، إذ يمكن أن يؤدي عدم التناسب هذا إلى خروج الفاعلين عن سيطرة النظام بعد اعترافهم بأهدافه والتوقف

---

(1) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 127.

(2) Bourdieu 1990, p. 56.

(*) أي التلكؤ بالتزام الماضي وعدم اللحاق بالحاضر.

(3) Bourdieu 1977, pp. 78, 83.

عن قبولها باعتبارها أهدافهم هم، مما يفتح مجالاً لوضع أهداف جديدة تكون أساسًا لفعل جمعي جديد(١).

وبالإضافة إلى كل ذلك، فعلى احتمال توافق الخبرات الحالية مع الهابيتوس، ويحدث ما يمكن أن نسميه انغلاقًا نسبيا لنسق الاستعدادات التي تشكل الهابيتوس(٢)، فيجب أن نضع في اعتبارنا أن الهابيتوس ليس وحده الذي يولِّد أفعالاً وتغييرات عينية، والتي تنتج عن التفاعل بين الهابيتوس والحقل. "إن الهابيتوس لا يكون فاعلاً وينتج خطابات وممارسات إلا في علاقته ببناءات معينة... بحيث إن نفس الهابيتوس الواحد سوف تختلف نتائجه في سياقات مختلفة"(٣). وفي هذه المساحة المتوترة بين الهابيتوس والمجال يرى بورديو إمكانية لممارسة تحليل اجتماعي نقدي، فحتى إذا كان من الصعب مقاومة الحتمية التي يحملها مفهوم الهابيتوس، فإن "التحليل الانعكاسي reflexive analysis... يتيح لنا تغيير إدراكنا للموقف ومن ثم استجابتنا له"(٤). فالفاعلون يمكنهم إلى حد ما أن يسيطروا على إمكاناتهم، ويستفيدوا من عدم التناسب بين هابيتوس وآخر مثلما تتم مقاومة مشاعر بمشاعر أخرى(٥).

يتطلب التعامل مع هذه التناقضات المتعددة تجريبًا نشطًا من الفاعلين، ووعيًا نقديا وصراعات على جبهات متعددة، مع الحفاظ على الهدف الأساسي من كل هذه الصراعات، والذي يمكن أن يُدرس بمقاربة جرامشي في الحس الشائع، ومفهوم كلاوس هولتزمان عن "تدبير الحياة".

---

(1) Bourdieu and Passeron 1979, p. 97.

(2) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 133.

(3) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 135.

(4) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 136.

(5) Bourdieu and Wacquant 1992, p. 137.

الفصل التاسع

نقد الأيديولوجيا بخلفية نظرية حول الظاهرة الأيديولوجية: مشروع نظرية الأيديولوجيا

أرسى فولفجانج فريتز هاوج Wolfgang Fritz Haug مشروع نظرية الأيديولوجيا(Projekt Ideologietheorie (PIT' في ١٩٧٧، وقد جمع بين جوانب أساسية من نظرية جرامشي في الهيمنة ونظرية ألتوسير في أجهزة الدولة الأيديولوجية. والفارق الأساسي بين المشروع ونظرية ألتوسير أنه طور مقاربات ماركس وإنجلز في نقد الأيديولوجيا (التي ظهرت في كتابهما "الأيديولوجيا الألمانية" وتجاهله ألتوسير). وما يميز المشروع عن النظريات النقدية التقليدية عن الأيديولوجيا أنه لا يعامل الأيديولوجيا على أنها مجرد "وعي زائف"، ويركز على طريقة عمل الأيديولوجيا من خلال القوى والأجهزة والممارسات وأشكال الفكر الأيديولوجية.

١,٩ - استعادة مفهوم ماركس وإنجلز النقدي عن الأيديولوجيا

تعد مقاربة "مشروع نظرية الأيديولوجيا" نقدية لأنها تنظر إلى عمل القوى والممارسات والخطابات الأيديولوجية على أنها "تزول" في مجتمع يخلو من الطبقات وسيطرة الدولة والنظم الأبوية. ولتجنب أي سوء فهم بهذا الخصوص فإنني أؤكد على أن هذه الرؤية ليست يوطوبية تتخيل مجتمعًا بدون علاقات قوة. فلا يجب أن نخلط بين مفهوم "السيطرة" domination ومفهوم "القوة" power الذي رأى ماكس فيبر أنه "مائع سوسيولوجيا"[1]. إن مصطلح القوة يحمل في أصوله في

(1) Weber 1978, p. 53.

اللغات الجرمانية واللاتينية معًا معاني القدرة/ الإمكانية – فالكلمة الألمانية Macht على سبيل المثال ترجع إلى الكلمة القوطية mahts وإلى magan، أي "أن تكون قادرًا على فعل شيء ما"، (وهو المعنى الذي لا يزال حاضرًا في الكلمة الألمانية vermögen)، وهي تقابل الفعل الفرنسي pouvoir الذي ترجع إليه كلمات مثل pouvoir, puissance, power. وعندما ذهب مايكل هارت وأنطونيو نيجري إلى أن "قوة الجمهور" تكمن في أن يتحول هذا الجمهور إلى ذات فاعلة واعية، فقد كانا يشيران إلى الفعل اللاتيني posse – وهي يعني "القوة باعتبارها فعلاً لغوًا ونشاطاً"، وجزء من الشعار الثلاثي في عصر النهضة "وجود – معرفة – قوة" 'esse-nosse-posse', being-knowing-having power، وهو يعبر عما "يمكن أن يفعله الجسد والعقل"[1]. إن مصطلح "القوة" مرتبط بعدد كبير من الكلمات التي تعني القدرة ومشتقاتها، ويمكنه التعبير عن علاقات متساوية وغير متساوية على السواء، مثل العلاقات التراتبية، أي قدرة المعلم على تعليم التلاميذ، والعلاقات الأفقية، مثل قدرة التلاميذ أنفسهم على التعلم، وهي تعني أيضًا القوة بمعنى القدرة التي يمكن أن تُحتكر من نخبة، أو القوة النابعة من الجماهير، وهو المعنى التعاوني للقوة والذي اتضح في مصطلح سبينوزا "القوة على الفعل" potentia agenda[2]. وفي حين أن القوة مفتوحة على إمكان تحولها في اتجاه ديموقراطي، فإن مفهوم "السيطرة" domination/ Herrschaft مصوغ وفق نموذج "السيد" dominus (وبالألمانية der Herr) وهو ما يعبر عن الحكم الأبوي والطبقي معاً. ومن ثم لا يمكن فهم مفهوم السيطرة بدون دلالاته الهيراركية والسلطوية. وفي حين أن "القوة" يمكن أن توجد على كلا جانبي التقسيم الطبقي أو الجندري (حيث لكل طبقة قوتها ولكل نوع قوته الخاصة)، فإن "السيطرة" هي "علاقة قوة ممأسسة ولامتساوية

---

(1) Hardt and Negri 2000, pp. 407–8.

(٢) حول الأصل الاشتقاقي لكلمة power/Macht، انظر Rottgers 1980، وبخصوص الإمكانات الثورية لمفهوم سبينوزا عن القوة على الفعل potentia agenda وعلاقاته بمفهوم ماركس عن قوى الإنتاج، انظر Negri 1998, p. 272؛ وللمقارنة بين مفهوم سبينوزا عن القوة على الفعل باعتبارها قدرة تعاونية من أسفل المجتمع ومفهوم نيتشه التراتبي النخبوي عن إرادة القوة، انظر Rehmann 2004a, pp. 52–60.

من الاستعلاء والخضوع"[1]. ويعرفها ماكس فيبر بأنها حق إصدار "أوامر" لآخرين، مدعومة بهيكل إداري جاهز لممارسة "الإرغام الضروري" لتنفيذها[2]. وبالتالي فإن أطروحة "زوال الدولة" عند ماركس وإنجلز لا يجب أن تُفهم على أنها إلغاء للمؤسسات والوظائف الإدارية العلوية كلها، بل بالأحرى على أنها إلغاء طابعها الهيراركي السلطوي، وانتهاء وظيفتها باعتبارها شكلاً وأداة للسيطرة[3]. إن "التحرر الإنساني" حسب ماركس هو حالة لا يفصل فيها البشر قوتهم عن أنفسهم بحيث تغترب عنهم وتتركز في قوة سياسية، بل بالأحرى هي وضع "ينظمون فيه قوتهم الذاتية باعتبارها قوى اجتماعية (لا سياسية)، ويستعيدون في أنفسهم وبأنفسهم حقوق المواطن المجرد(*)"[4].

---

(1) Goldschmidt 2004, p. 83.

(2) Weber 1978, pp. 53–54.

(٣) (في المرحلة الشيوعية) "تحل إدارة الأشياء وتدبير عمليات الإنتاج محل حكم الناس. إن الدولة لا يتم إلغاؤها [في المرحلة الشيوعية] بل تموت Er stirbt ab. (Marx and Engels 1975–2005, Vol. 25, p. 268; cf. Marx and Engels 1957, Vol. 20, p. 262). وبالنسبة لجرامشي كذلك، فإن العنصر الإرغامي في الدولة هو الذي سيذوي، كما أن وظائف الدولة سوف يتم نقلها إلى مجتمع يحكم نفسه بنفسه. (Cf. Q6, §65, §88; Q7, §33; Gramsci 1971, p. 263).

(*) ينظر ماركس إلى النظم الديموقراطية الحديثة وكل الدساتير التي ظهرت ابتداءً من الثورة الفرنسية على أنها أعطت حقوقًا شكلية صورية مجردة للمواطن، وصنعت بذلك مواطنًا مجرداً، وهو مجرد لأنه مواطن على الورق فقط وفي الدستور والقانون وحسب، مواطن بالاسم لا بالفعل، يتمتع بحقوق شكلية باعتباره فرداً، لكن منزوعة عنه حقوقه الاجتماعية؛ يتمتع بالحرية السياسية والمساواة السياسية ويفتقد الحرية الاجتماعية والمساواة الاجتماعية، أي العدالة الاجتماعية، نتيجة للانقسام الطبقي في المجتمع؛ يشارك في وطنه سياسيًا لكن لا يشارك في ثروة وطنه اجتماعياً. ومن ثم فحقوق المواطن التي في الدساتير الغربية حسب ماركس هي مجرد حقوق سياسية مقطوعة الصلة بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، تصنع مساواة سياسية شكلية لكنها تبقي على اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية. عملت الدساتير الديموقراطية الغربية في نظر ماركس على تحويل مبادئ الحرية والمساواة والحق والعدل إلى المجال السياسي الشكلي والمجرد، وعزلتها عن المجال الاجتماعي الاقتصادي، وبذلك خلقت وهمًا كبيراً، يتمتع فيه الناس بحقوق سياسية شكلية في ظل فقدان كامل للحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

(4) Marx 1843, p. 168.

يمكننا تلخيص منظور "مشروع نظرية الأيديولوجيا" في الأطروحة التالية: إن الأيديولوجيا بمعنى الخضوع الطوعي للسيطرة الطبقية والسياسية والأبوية تفقد وظيفتها في "مجتمع حيث يكون فيه التطور الحر لكل شخص هو شرطًا للتطور الحر للكل"(١)، وحيث "يحكم المنتجون المتحدون عملية التفاعل البشري مع الطبيعة بطريقة عقلانية، مخضعين هذه العملية لسيطرتهم الواعية بدلاً من أن يخضعوا لها باعتبارها قوة عمياء"(٢). إذا اختفى استعباد الفرد لتقسيم العمل ومن ثم لانقسام العمل إلى مادي وذهني في مجتمع لاطبقي متطور(٣)، فلن تكون هناك حاجة حينئذ لمجتمع مُتَوَهَّم(٤)، معلق فوق الحياة الاجتماعية الحقيقية. ولا يجب أن نعتقد أن هذه الحالة ستعني الاختفاء التام لكل الأوهام ويصير الكل شفافاً، فما هذا الاعتقاد سوى وهم عقلاني، أزاله كشف فرويد عن اللاوعي باعتباره المصدر الأصلي لكل وهم. إن النظرية النقدية في الأيديولوجيا تتعامل مع الأسباب الاجتماعية التي تنتج الأوهام، مثل علاقات السيطرة، وهي لا تتعامل مع السؤال المعرفي عن الحقيقة والخطأ بوجه عام. وبما أن القوى والأجهزة الأيديولوجية تنشأ مع نشأة الطبقات المتصادمة ومع التقسيمات الاجتماعية للعمل إلى مادي وذهني، فمن الممكن تحريرها من حيث المبدأ من وضعها المغترب وإعادة إدخالها في البناءات الأفقية لمجتمع ديموقراطي اشتراكي.

وبالطبع فلا يجب علينا النظر إلى ذلك المنظور على أنه نبوءة مستقبلية، بل بالأحرى على أنه مبدأ منهجي في التحليل. إن بحثنا عن النقطة والمنظور الذي يجب على النظرية الاجتماعية النقدية تبنيه في التحليل والنقد، وهو فكرة المجتمع المتحرر من السيطرة والإخضاع، لا يجب أن يختلط بالسؤال السياسي عن إمكان

(1) Marx and Engels 1848, p. 506.

(2) Marx 1981, p. 959.

(3) Marx 1875, p. 87.

(4) Marx and Engels 1845, p. 46.

ظهور مثل ذلك المجتمع المتحرر في المستقبل، أو بالسؤال عن الخطوات المرحلية التي يجب اتخاذها حاليا لتحقيقه في المستقبل. ولا تعني هذه المسافة المنهجية، بين المجتمع المتحرر باعتباره نموذجًا للنقد وهدفًا عمليا مستقبليا، أن النظرية النقدية في الأيديولوجيا سوف تتقطع صلتها بالسياسات اليسارية، تلك السياسات الت لا يمكن أن تأتي ثمارها بدون توجيه فكري من نظرية نقدية في الأيديولوجيا. والعمل على التناقضات بين الأهداف البعيدة للتحرر الإنساني وما هو ممكن ومتاح في اللحظة الحاضرة هو الموضوع الأساسي لجدلية سياسية لخصتها روزا لوكسمبرج في صيغة "السياسة الواقعية الثورية revolutionary Realpolitik"[١]. تبنى بولانتزاس نقد لوكسمبرج لتجاهل لينين للديموقراطية البرلمانية، وأعاد صياغة فكرة ماركس عن "زوال الدولة" باعتباره عملية مزدوجة تتأسس في "توسيع وتعميق الحريات السياسية ومؤسسات الديموقراطية النيابية... وازدهار أشكال الديموقراطية المباشرة والحكم الذاتي"[٢] (انظر أعلاه فقرة ٣,٣). ويمكن لنظرية نقدية في الأيديولوجيا الإسهام في هذه المقاربة الديموقراطية – الاشتراكية بقدرتها على تحليل الطابع المركب والمتناقض للظاهرة الأيديولوجية، وإطلاق العنان "لعناصر مجتمع جديد... يحمله المجتمع البورجوازي نفسه في أحشائه"[٣].

وعن طريق ربط "مشروع نظرية الأيديولوجيا" بين تراث نقد الأيديولوجيا (ماركس وإنجلز) وتراث نظرية الأيديولوجيا (جرامشي وألتوسير)، يستطيع هذا المشروع تجاوز المعضلة التي واجهت كل نظريات الأيديولوجيا حتى الآن، والتي ذكرها يوها كويفستو Juha Koivisto وفايكو بيتيلا Veikko Pietilä[٤]. تتمثل هذه المعضلة في نظريات تنقد الأيديولوجيا باعتبارها وعيًا زائفًا وتعالجها على أنها ظاهرة تخص الوعي وحسب، مثل نظرية لاراين، ونظريات أخرى تخرج عن

---

(1)Luxemburg 1970–5, 1/1, p. 373.

(2) Poulantzas 1978, p. 256.

(3) Marx 1871, p. 335.

(4) Koivisto and Pietilä 1993, p. 243.

أطروحة الأيديولوجيا باعتبارها وعيا زائفًا لكنهـا تقـدم تـصورًا محايـدًا عـن الأيديولوجيا (مثل ألتوسير وستيوارت هول). النوع الأول من النظريـات يواجـه صعوبات شديدة في معالجة السياق المؤسسي الذي تعمل فيه الأيـديولوجيا داخـل أجهزة المجتمع المدني، والنوع الثاني يفقد القوة النقدية لمفهوم الأيـديولوجيا الـذي يرجع لماركس وإنجلز، ومن ثم يفقد وظيفته الأساسية كأداة للنقد. وكـي يوضـح كويفستو وبيتيلا المشكلة فقد رسما جدولاً بعمودين، الأول (أ) يقـدم الأيـديولوجيا باعتبارها ظاهرة في الوعي، والثاني (ب) يقدمها على أنها شيء يؤسـس الـوعي نفسه. وقسَّما العمودين إلى قسمين من المنتصف، القسم العلوي (ج) يمثل التـصور المحايد، والقسم السفلي (د)، يمثل التصور النقدي[1]. والحقـل الأول الـذي يمثـل تقاطع (أ) و(ج) يمثل التعاملات المحايدة مع الأيديولوجيا باعتبارها رؤية أي طبقة في المجتمع، وتضم شخصيات مختلفة تمامًا مثل لينين ومانهايم وستيوارت هـول؛ والحقل الثاني يضم تقاطع (أ) و(د)، ويحوي نقد "الوعي الزائف" ويـضم لوكـاتش وهوركهايمر وأدورنو؛ والحقل الثالث يشمل تقـاطع (ب) و(ج) ويـضم نظريـة جرامشي في الهيمنة (لكن إذا عزلنا عن نظريته نقـده للأيـديولوجيا)، ونظريـة ألتوسير في أجهزة الدولة الأيديولوجية (فقط إذا قيدناها بمفهومه عن الأيـديولوجيا بعامة ideology in general باعتبارها ظاهرة أبدية متجاوزة للتاريخ).

لكن الحقل الرابع الذي يشمل تقاطع (ب) و (د) تركه المؤلفان مفتوحاً: فالذي كان مفتقدًا في كل الحقول السابقة هو مقاربة تتعامل مع كل الأبعاد المادية والذهنية المغتربة للأيديولوجيا وتربط بينها بطريقة عضوية. وهذا هو ما كـان يقـوم بـه "مشروع نظرية الأيديولوجيا" بتطوير مفهوم "بنائي نقدي للأيديولوجيا"[2]. وهكـذا يصبح نقد الأيديولوجيا الجديد ممكنًا على خلفية تراث نظريات الأيديولوجيا كلها[3].

---

(1) Koivisto and Pietilä 1993, p. 238; cf. Kovisto and Pietilä 1996–7, p. 43.

(2) Koivisto and Pietilä 1993, p. 243.

(3) W.F. Haug 1993, p. 21.

٢,٩ – موقع الأيديولوجيا في تقاطع السيطرة الطبقية والدولة والنظام الأبوي

اعتمادًا على مفهوم إنجلز عن "القوى الأيديولوجية"[١]، يميز "مشروع نظرية الأيديولوجيا" بين الأيديولوجيات الخاصة والظاهرة الأيديولوجية بعامة. وهو يفهم الأخيرة لا على أنها ظاهرة في الفكر والوعي في الأساس، بل بالأحرى على أنها مجموعة من العلاقات الاجتماعية التي تحدد الممارسات البشرية وأشكال الفكر. وبما أن النار لا تأتي من الدخان، بل الدخان من النار، فإن الأيديولوجيا كظاهرة يجب أن تُحلَّل على أنها ناتجة عن ترتيبات اجتماعية وسلطوية معينة، لا العكس، أي على أنها شكل تنظيمي معين تنتجه المجتمعات الطبقية وتعيد الدولة إنتاجه[٢]. وبذلك تشكل القوى الأيديولوجية ظاهرة تعلو على المجتمع لكنها نابعة منه، وتسهم في السيطرة عليه من أعلى في حين أن أساسها من أسفل[٣].

وبالتناظر مع القوى الأيديولوجية، تتطور أشكال أيديولوجية معينة، مثل السياسة والدين والقانون والأخلاق والفلسفة والفن. وعندما يتحدث ماركس عن الأشكال الأيديولوجية القانونية والسياسية والفنية والفلسفية التي يصير بها الناس على وعي بصراعاتهم ويمارسونها عبر هذه الأشكال[٤]، فإن الأمر ليس مقصورًا على مجرد ظواهر ذهنية (انظر أعلاه فقرة ٣,٢). وبنفس طريقة عمل "أشكال الفكر الموضوعية"[٥]، والتي تشير إلى صنمية السلع وشكل الأجر ورأس المال، فإن الأشكال الأيديولوجية يجب أن تُدرس على أنها تكوينات موضوعية من الممارسة والخطاب، على الأفراد المرور عبرها كي يكونوا قادرين على الفعل. وعلى خلفية هذه الأشكال الاجتماعية وعمليات صناعة الذوات الفاعلة، فإن الأفكار

---

(1) Cf. Engels 1886, p. 392.

(2) W.F. Haug 1987a, pp. 60–2; PIT 1979, pp. 179–81.

(3) W.F. Haug 1987a, p. 68; PIT 1979, p. 187.

(4) Cf. Marx 1859, p. 263.

(5) Marx 1976, p. 169; cf. Marx 1867, p. 87.

المتضمنة فيها ثانوية وهي تُعَد أكثر جوانب الظاهرة الأيديولوجية تغيرًا ومرحلية، واتصافًا بالاختلاف حتى بين الأيديولوجيين المنتمين لمعسكر واحد(١).

كان ظهور الدولة حسب إنجلز هو "نشوء القوة الأيديولوجية الأولى على الإنسان"، وهي قوة "نشأت من المجتمع لكنها وضعت نفسها فوقه، وعملت على تغريب نفسها أكثر وأكثر عنه"(٢)، ورؤية إنجلز هذه أساسية للغاية لدراسة الظاهرة الأيديولوجية. وبصرف النظر عن الأسباب غير الاجتماعية لنشأة الدولة مثل الحروب، فإن السبب الرئيسي يتمثل في أنها نشأت في اللحظة التي لم يعد من الممكن معها حل التناقضات الاجتماعية بحلول من داخل المجتمع نفسه، مثل إقصاء أحد أطراف الصراع، وبذلك تطلب الأمر ظهور سلطة تعلو على المجتمع(٣). ونتيجة لذلك فإن العمليات التلقائية التي كان المجتمع يحل بها تناقضاته، تم نقلها إلى سلطة عليا بجهاز إداري(٤). وفي سياق انقسام العمل إلى مادي وذهني، تم تصعيد الدولة إلى كيان فوق المجتمع، بتنظيم الصراعات الطبقية من أعلى(٥).

لكن يجب أن نزيد من دقة تعقبنا التاريخي لأصل الدولة عن طريق البحث في علاقات الجندر الأبوية التي كانت سائدة في المجتمعات البدائية، والتي كشف عنها

---

(1) W.F. Haug 1987a, p. 69; PIT 1979, p. 188.

(2) Cf. Engels 1886, pp. 392–3; Engels 1892, p. 269.

(٣) أوضح كريستيان سيجريست بمثال من المجتمعات السابقة على الدولة في أفريقيا، أن هذه المجتمعات كانت تحل الصراعات بإحداث توازن في حالة وجود لامساواة اقتصادية، إما بالإقلال من الثروات الكبيرة، أو ترحيل أصحاب الثروة لأماكن أخرى، أو بتحويل جزء من الثروة للملكية العامة (Sigrist 2005; cf. Haude and Wagner 2004).

(4) W.F. Haug 1987a, p. 62; PIT 1979, p. 181.

(5) W.F. Haug 1987a, p. 61; PIT 1979, pp. 180–1.

كلود ماياسو Claude Meillassoux(*) ووصفها على أنهــا "إدارة للــزواج"، حيــث يسيطر شيوخ القبيلة على زواج النساء من خارج القبيلة[1]. ووفقًا لماياسو، كانــت السيطرة الأبوية مرتبطة بظاهرتين، الأولى هي عمليات اصطياد النساء من القبائل الأخرى، إذ تحول الصيادون إلى محاربين، مما أدى إلى انحدار وضــع النــساء، لا بالنظر إلى هؤلاء المحاربين فقط، بل كذلك بالنظر إلى من يحميهن من قبيلتهن. "نتيجة لما يتعرض له النساء من خطر، فقد وُضِعْنَ تحت حماية الرجال... وحُمِّلوا بأدنى أنواع العمل"[2]. والثانية، نظرًا لمتطلبات عملية الإنتاج في الدورة الزراعية، كان على الكبار في القبيلة تزويد الجيل الأصغر بمخزون الطعام والبذور المطلوبة للدورة الزراعية التالية. وهذا ما خلق هيراركية من "الأقدمية" بين "الذين أتوا أولاً"، وأولئك "الذين أتوا بعدهم". وصار الكبار مــالكي الخــزين والبــذور، أي وســائل الإنتاج، كما أنهم "لا يدينون بأي شيء لأحد، إلا الجيل الأقدم الذي مات، وصــاروا يتحكمون في إنتاج الجيل الأحدث"[3]. ووفقًا لماياسو، فإن المجتمعات السابقة علــى الدولة، وكي تحافظ على نفسها، تتطلب "أيديولوجيا قهرية وسلطوية" مفروضة على الشباب، وخاصة على النساء: "يصير الزواج من الأقارب زنا، وتتحول المحــاذير الجنسية إلى تابوهات"[4].

وقد حاول فولفجانج فريتز هاوج التوفيق بين نشوء الأيديولوجيا من العلاقات الأبوية الجندرية من جهة، ونشوئها من الدولة من جهة أخرى، والتي كان ظهورها أحد أهم التحولات العميقة في تاريخ البشرية. واقترح أن ننظر إلى النظام الأبــوي

(*) عالم أنثروبولوجي ماركسي فرنسي (١٩٢٥ – ٢٠٠٥). أجرى دراساته في أفريقيا مركــزًا على ساحل العاج.

(1) Meillassoux 1981, p. 82.

(2) Meillassoux 1981, p. 29; cf. pp. 75–6.

(3) Meillassoux 1981, p. 42.

(4) Meillassoux 1981, p. 45.

السابق على الدولة على أنه "دولة سابقة على الدولة"، دعمت نشأة الدولة بعد ذلك، واستمرت تشكل "الخلية الأولى للدولة"(١). إن أول شكل للأيديولوجيا هو السيطرة الأبوية على عمل المرأة، والتي وصفها ماركس وإنجلز على أنها الشكل الأول من الملكية الخاصة ("العبودية الضمنية داخل الأسرة")، وأول صورة للتناقض الطبقي والقمع الطبقي في الزواج الأحادي(٢): ففي حين ينتهي التعاون بين الجنسين في الواقع، يُستعاد خياليًا في المجال المفارق للأيديولوجيا. وبذلك تولد الأيديولوجيا باعتبارها التمثيل الرمزي للعلاقات الجندرية، إذ تصبح الأسرة هي الأساس العاطفي والخيالي لكل أنواع الخضوع والفوقية(*). وهذا ما يتطابق مع تحليل بورديو للطابع الجندري للنظام الاجتماعي (حيث خضوع النساء للرجال هو أساس كل أنواع الخضوع الأخرى) (انظر أعلاه، فقرة ٤,٨). إن النساء هن اللاتي تمثلن المجتمع الوهمي للأسرة بكفاءة: فهن وفق موسوعة قديمة ترجع إلى ١٨١٨، "يمثلن الحب"، في حين أن الرجال يمثلون "القانون"(٣).

حاول هاوج الاستفادة من مفهوم ألتوسير عن الذات باعتبارها كيانًا مصنوعاً، وذلك بتطوير مفهوم عن تأثير علاقات الجندر على تكوين الذات، حيث يتم فرض الجندر على الأفراد باعتبار الجندر شكلاً أيديولوجيًا يجب عليهم أن حيازته، دون قدرة على أن يستجيبوا تمامًا له. وبذلك يحمل الفرد مسؤولية ويتحملها فوق طاقته، إذ يحمل هوية جندرية مفروضة عليه صنعتها السيطرة الاجتماعية، لا يستطيع التطابق التام معها، لكنه لا يستطيع الفكاك منها(٤). وقد طورت جوديث بتلر حجة

---

(١) W.F. Haug 1993, p. 197. اعترض جيرهارد هاوك على هذه الفكرة وذهب إلى أن عبارة "الدولة السابقة على الدولة" مجرد مجاز، يوضح أن مفهوم هاوج عن الأيديولوجيا كان مركزًا عليها باعتبارها ظاهرة خاصة بالدولة (Hauck 1995, pp. 719–20).

(2) Cf. Marx and Engels 1845, p. 46; Engels 1892, p. 173.

(*) المقصود بذلك أن كل علاقات الخضوع في المجتمع ترجع إلى علاقات أسرية، فالخضوع للسلطة أساسه الخضوع لسلطة الأب داخل الأسرة، والاحترام والتقدير والتبجيل للرؤساء والزعماء أساسه نفس التوجهات والعواطف تجاه الأب أو كبير العائلة.

(3) Quoted in W.F. Haug 1993, pp. 200–1.

(4) W.F. Haug 1993, p. 201.

مشابهة في تطوير مفهومها عن الطابع الأدائي للأدوار والهويات الجندرية والاجتماعية، إذ ذهبت إلى أن هذه الهويات ليست ثابتة، بل هي مجرد محاكاة لأدوار اجتماعية مفروضة، ومحاولة للاقتراب من النموذج الجندري الاجتماعي مليئة بالاضطراب ولا يمكنها النجاح تماماً(١).

كان القرن الممتد من ١٨٥٠ إلى ١٩٥٠ فترة حاسمة في تكوين الذات الجندرية الحديثة، وهي نفس الفترة التي شهدت العنصرية. إذ نشأت فيها القيم الأيديولوجية التي ربطت الصحة والجمال والروح العالية بالامتناع عن الجنس، في حين تم استغلال مرض الزهري في السيطرة الطبية على أجساد الناس(٢). وبذلك صارت "السيطرة على النفس... المظهر الفردي للخضوع بغير إجبار"(٣).

٣,٩ - "الجمعنة" - من حيث هي عملية رأسية وأفقية وشبه أيديولوجية

من الصعب ترجمة الكلمة الألمانية Vergesellschaftung إلى الإنجليزية، والتي استخدمها ماركس كثيراً(*). استخدم بعض الباحثين كلمة societalisation (عملية صنع المجتمع)، وعلى الرغم من أنها ترجمة حرفية، فإنها تبقى غريبة على

(1) Butler 1993, p. 125.

(2) W.F. Haug 1986b, pp. 126 et sqq.

(3) W.F. Haug 1986b, p. 145.

(*) استخدمها ماركس عندما كان يتحدث عن الاشتراكية وأنها ستكون التطور الاجتماعي الطبيعي الناتج عن تطور قوى الإنتاج المادية، وأن الاشتراكية هي النظام الجديد الموجود في أحشاء الرأسمالية وينتظر الولادة. يسير تطور قوى الإنتاج حسب ماركس في اتجاه "الجمعنة"، أي تحول الإنتاج الصناعي إلى نشاط كلي عام يشترك فيه المجتمع كله، مما سيفرض إنهاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والتحول إلى الملكية الجماعية المشتركة، وهو شكل الملكية الذي اعتقد ماركس أنه الأنسب للشكل الجديد الذي ستتطور إليه قوى الإنتاج. "الجمعنة" عند ماركس هي عملية مزدوجة، تحدث على مستوى تنظيم الإنتاج أولاً ثم على المستوى الاجتماعي بعد ذلك.

اللغة الإنجليزية وليست هناك أي وسيلة لربطها بأي استخدام شائع لكلمات شبيهة. لكن ترجمتها بالطريقة المعتادة إلى "التحول الاجتماعي" socialization سوف يفقدها الكثير من معناها (الألماني)، ففي حين تشير هذه الكلمة إلى تأميم المشاريع nationalization، أو وضعها تحت سيطرة المجتمع، فإنها تدل على تكييف الأفراد لأنفسهم حسب معايير اجتماعية يعملون على استدماجها. أما "الجمعنة" Vergesellschaftung فهي تشير إلى عملية خلق وتكوين المجتمع نفسه، أي تشكيل وتحقيق العلاقات الاجتماعية على كل المستويات[١]. وبهذا المعنى نستطيع تقسيم مفهوم "الجمعنة" إلى عملية أفقية وعملية رأسية.

وعلى العكس من مفهوم ألتوسير عن أجهزة الدولة الأيديولوجية (لكن بالمثل مع جرامشي)، فإن الظاهرة الأيديولوجية لدى "مشروع نظرية الأيديولوجيا" PIT، لا تدل بصورة أولية على "قطاع" اجتماعي، بل بالأحرى على عملية الجمعنة من أعلى، تخترق مستويات اجتماعية مختلفة. والمفهوم المقابل لهذه التنشئة الأيديولوجية السلطوية من أعلى، هو "عملية الجمعنة الطوعية" الأفقية، أي السيطرة الذاتية من المجتمع نفسه على شروط الحياة الاجتماعية[٢]. لا يصف هذا المفهوم مجرد هدف مستقبلي، بل يصف كذلك واقعًا قائمًا وخبرات حالية، حتى ولو كانت متشظية ومشوهة، ذلك لأن المجتمع البشري لا يخلو من عمليات الخلق الذاتي الاجتماعي. هذه العمليات الأفقية توجد حيثما يحاول البشر تنظيم حياتهم الاجتماعية، ويطورون كفاءات اجتماعية سواء داخل الأجهزة الأيديولوجية للتكيف معها، أو خارجها وفي مواجهتها. وحضور هذه العمليات يتضح كلما توجه الناس نحو وجودهم الجمعي المشترك Gemeinwesen، وهي كلمة ألمانية قديمة ذهب إنجلز إلى أنها قريبة من الكلمة الفرنسية commune؛ كما ذهب إلى أنه كلما وجهت البرامج الاشتراكية أهدافها نحو دولة شعبية حرة، فيجب أن تحل هذه البرامج كلمة

---

(1) Cf. W.F. Haug 1987b, p. 91; Koivisto and Pietilä 1996–7, p. 47.

(2) W.F. Haug 1987a, p. 59; PIT 1979, p. 178.

"الوجود الجمعي" محل كلمة "الدولة"(١). وبالنظر إلى التوجه النقدي نحو الدولة في أعمال ماركس وإنجلز، فإن مقاربة "مشروع نظرية الأيديولوجيا" قد استبقت ما عُرِف بعد ذلك في العالم الأنجلوساكسوني تحت مسمى "المشترك" "the "common، وعلاقته بالمفهوم الجديد عن "الجماعية" common-ism. وبذلك يُحقِّق المجتمع ذاته أفقيًا طالما تم تفعيل هذا المشترك، والذي كان تحت مسمى "الكوميونة" قد تعرض للتشويه الأيديولوجي(٢).

وتتمثل إحدى أفضليات التمييز بين الاتجاه الأفقي في التنشئة الاجتماعية والاتجاه الرأسي، في أنها تمكننا من اكتشاف عوامل الإخضاع والهيمنة الآتية من أسفل، عكس مقاربة ألتوسير التي ركزت على العوامل الرأسية. ويمتلئ التاريخ الثقافي بالتوجهات المضادة للأيديولوجيا، والتي تنزع القداسة عن عناصر الهيمنة بالكشف عن المصالح الطبقية التي تكمن وراءها وتلاعبات المفكرين الأيديولوجيين بها، وذلك بطريقة شعبية راديكالية، والمثال الأبرز على ذلك هو الشخصيات الأدبية أمثال الألماني "هانز فورست" Hans Wurst، والفرنسي جان بوتاج Jean Potage؛ ورواية ياروسلاف هاجيك Jaroslav Hašek "الجندي الطيب سفيك" The

(1) Cf. Engels's letters to Bebel, 18 and 28 March, 1875, in: Engels 1875, p. 64; cf. Marx and Engels 1957, Vol. 19, p. 7.

(٢) حول مفهوم "الوجود الجمعي للبشر" باعتباره ناقدًا للدولة وللنزعة الدولتية للأنظمة الاشتراكية، انظر Jehle 2001a, pp. 189 et sqq.). وبالنسبة لرانسييه فإن "السياسة هي مجال فعل مشترك اجتماعي ما" (Rancière 1999, p. 14)، ومن ثم تعطي دورًا لمن لا دور لهم. وكما أشار هارت ونيجري، فإن المشترك ليس مجرد اشتراك في ثروات الطبيعة مثل الهواء والماء وثمار الأرض، بل كذلك ثمار الإنتاج الاجتماعي (Hardt and Negri 2009, p. VIII). وهدف كتابهما "الكومونولث" Commonwealth هو من بين أشياء أخرى، مساعدة القراء على التعرف على المشترك الموجود في متناولهم وما يمكنه أن يقدمه لهم"، كخطوة أولى في "استعادة هذا المشترك وما يحويه من قوة" (ibid. IX). انظر المناظرة بين باليبار ونيجري حول المشترك في Curcio and Özselçuk 2010.

Good Soldier Švejk[(١)]. وقد كشفت رواية ميخائيل باختين "رابيليه وعالمه" Rabelais and his World الكرنفال في عصر النهضة في أوروبا على أنه "إيقاف مؤقت لكل التراتبات الهيراركية، والامتيازات والمعايير والمحاذير الطبقية والسلطوية"، وذلك بمنطق مغاير يقلبها رأسًا على عقب[(٢)]. إن الكرنفال حسب باختين يُغرِق العالم في سخرية احتفالية ويعمل على تحريك واقعية فظة[(٣)]، تهدف "الانخفاض بكل من هو عالٍ وروحي ومثالي ومجرد؛ إنه الوصول إلى المستوى المادي، المستوى الذي يتحد فيه الأرضي والجسدي"[(٤)].

لكن الكرنفال هو في الوقت نفسه قلب منضبط ومسيطر عليه للعلاقات الهيراركية، ذلك لأن دوافعه المضادة للأيديولوجيا تتواجد مع عناصر الاحتواء والتكيف، وممارساته الاعتراضية "تبقى خاضعة لقواعد ذاتية بطرق لا تتحدى علاقات القوة القائمة"[(٥)]. يوضح هذا المثال أن المفاهيم النظرية للأيديولوجيا يجب قياسها تجريبيا، ذلك لأن الأيديولوجيا والعناصر المضادة للأيديولوجيا قد تكون واضحة نظريا، لكنها تتداخل تجريبيا، ولا يمكن أن يمثل كل جانب منهما ماهية مستقلة عن الآخر. ففي المجتمعات التي تسيطر عليها الدولة، من المستحيل أن ننظر إلى عمليات التنشأة الاجتماعية على أنها مستقلة عن الدولة، بل هي دائمًا ما تكون متداخلة مع الهيمنة الأيديولوجية التي تتولاها الدولة. لكن هذه العمليات باعتبارها منتمية للمجتمع فهي تحتوي على إمكانات التعين الذاتي مهما كانت هذه الإمكانات صغيرة ومشتتة. فبدون الخبرات الحياتية المشتركة والاشتراك في نفس الظروف الاقتصادية، كان من المستحيل على فقراء جنوب أفريقيا رفض عمليات

(1) Hašek 1985.

(2) Bakhtin 1984, pp. 10–11.

(3) Bakhtin 1984, p. 18.

(4) Bakhtin pp. 19–20.

(٥) McNally 2001, p. 150. أشار مكنالي إلى تضاربات الكرنفال، والتي لم ينتبه إليها تحليل باختين. انظر أيضاً، Haude and Jehle 2008, pp. 397–406.

التلاعب العرقي بهم لتقسيمهم، أو تطوير هوية مشتركة باعتبارهم "الفقراء" بصرف النظر عن أعراقهم (انظر أعلاه فقرة ٧,٦).

ومن ثم فإن المصطلحات التي يستخدمها "مشروع نقد الأيديولوجيا" لا هي بالنظرية المجردة ولا هي بالوصفية، بل وظيفتها الأساسية هي الكشف التحليلي عن جوانب مختلفة من أنشطة التنشئة الاجتماعية. والظاهرة الأيديولوجية في هذا السياق هي مجرد جانب واحد، على الرغم من أنه أساسي، من مجموع العلاقات الاجتماعية التي تتواجد مع غيرها من الجوانب غير الأيديولوجية[١]. دعوني أذكر سريعًا أن هذه الطريقة في صياغة المفاهيم (والتي تجمع بين التجريد والوصف والتفسير معاً) ليست غريبة عن تراث النظرية الاجتماعية النقدية. فعندما حلل ماركس السلعة إلى قيمة استعمالية وقيمة تبادلية، لم يكن يقصد القول: إن كلا الجانبين من القيمة يتصفان بوجود منفصل مستقل. ذلك لأن السلعة كي تقوم بدورها في عملية الدوران السلعي، يجب أن يكون نوعا القيمة حاضرَين معًا فيها؛ وكذلك الحال بالنسبة للعمل، الذي يوجد باعتباره عملاً عينيًا ومجردًا في الوقت نفسه. وقد كان ماركس على وعي بأن اكتشافه لجانبي السلعة الاستعمالي والتبادلي هو اكتشاف نظرية غير موجود إلا في معمل الفكر وهو التجريد النظري، وأنه غير حاضر على مستوى الواقع الفعلي. وقد أخذ ماكس فيبر هذه الاعتبارات في صياغته لمفاهيمه النظرية، دون أن يعترف بمصدرها لدى ماركس، وصاغ على أساسها مقولة "النماذج المثالية" ideal types التي يجب أن يتم تكوينها "بالتشديد التحليلي على عناصر معينة من الواقع[٢]".

---

(١) عندما قام سيبمان بانتقاد هاوج ومشروع نقد الأيديولوجيا بسبب اختزاله الممارسات اليومية إلى مجرد إعادة إنتاج أيديولوجية للهيمنة الطبقية، منتهيًا بذلك إلى "نظرية اجتماعية ميكانيكية" (Seppmann 2007, p. 164) فقد تجاهل تركيز المشروع على الجوانب المتعددة من عمليات الخلق الاجتماعي الطوعية التي تميز المشروع عن وظيفية ألتوسير.

(٢) من أجل فحص نقدي في مفهوم النماذج المثالية عند فيبر ومقارنة منهج التجريد عند ماركس وفيبر، انظر cf. Rehmann 2013a, 205–11 and F. Haug, W.F. Haug and Küttler .2004, pp. 622–31

كذلك يجب علينا التمييز بين الأيديولوجيا وجانب آخر من الواقع الاجتماعي، وهو الجانب الثقافي، الذي يجد فيه الأفراد والجماعات أنفسهم باعتبارهم غايات في ذاتها لا مجرد وسائل لأغراض أخرى، وينظمون عبره أنشطتهم بطريقة ذات معنى ومبهجة لهم، "ويمارسون ما يعتقدون أنه يستحق الحياة"(١). وقد قمت بتطوير هذا المفهوم للثقافة اعتمادًا على ماركس وتمييزه بين "مجال الضرورة" realm of necessity، أي مجال العمل الذي يجب أن يُنظم ديموقراطيا ويتم فيه الإقلال من زمن العمل وهكذا، و"مجال الحرية" realm of freedom، حيث يمكن أن تتطور إمكانات الإنسان باعتبارها "غايات في ذاتها"(٢). وقد توصل لوكاتش إلى النتيجة التي تقول: إن الثقافة هي "مجال الحرية" الذي "يضم كل المنتجات والقدرات البشرية ذات القيمة، والتي تتعدى الاحتياجات الضرورية للإنسان"، وتمثل بذلك "معنى أن تكون إنساناً"(٣). لكن نظرة لوكاتش تظل وحيدة الجانب طالما لم يدرك ضرورة تأسيس التطور الثقافي لقوى الإنسان داخل "مجال الضرورة". لكنني أتفهم موقف لوكاتش الذي كان يريد الاحتفاظ بمجال الثقافة بعيدًا عن الهيمنة الأيديولوجية. إن الأيديولوجي والثقافي عند لوكاتش يشغلان مجالين مختلفين. ووفقًا لمشروع نظرية الأيديولوجيا، فمن الضروري إجراء التمييز التحليلي بين هذين المجالين، وذلك للوعي بعملية التطويع الأيديولوجي للثقافة: "إن ثمار الثقافة دائمًا ما تقطفها القوى الأيديولوجية وتعيد بيعها للناس في شكل مصطنع، خادمة لأهداف أيديولوجية"(٤).

لكن علينا التأكيد على أن البعد الثقافي ليس لديه وجود نقي يمكنه أن ينفصل عن البعد الأيديولوجي. إذ يمكنه أن يُختطف من منطق السوق الرأسمالي ويخضع

---

(1) Cf. W.F. Haug 1987c, p. 31; W.F. Haug 1987a, p. 65; PIT 1979, p. 184.

(2) Marx 1981, p. 959; cf. Marx and Engels 1957–, p. 828.

(3) Lukács 1985, pp. 194, 209.

(4) W.F. Haug 1987a, p. 65; PIT 1979, p. 184.

لصناعة الثقافة الرأسمالية[١]. والبعدان يتداخلان في الواقع التجريبي، بحيث يتحول السعي إلى الاختلاف عن الآخرين إلى عائق أمام اندماج المرء مع المجتمع[٢]. وتحت شروط المجتمعات الطبقية وعمليات الهيمنة الأيديولوجية، تصير الثقافة من بين أذرع أجهزة الهيمنة وواحدة من وظائفها، من بين أشياء أخرى، وتصير شكلاً أيديولوجيا تتم حوله الصراعات التنافسية من أجل الحصول على المكانة. وهذا هو ما حلله بورديو على أنه "تفضيلات ثقافية" من خلال الذوق (انظر أعلاه فقرة ٤,٨). والفرق الأساسي بين مشروع نظرية الأيديولوجيا وبورديو، هو أن بورديو كان يتجه نحو التسوية بين الطبقية الاجتماعية والظاهرة الثقافية في ذاتها[*]، في حين أن هاوج كان يبحث عن مفهوم عام في التمييز الثقافي، بمعنى كيفية تمييز الناس بين ما هو أداتي وما هو مبهج باعتباره هدفًا في ذاته – وهو تمييز لا يستجيب تمامًا لتناقضات المجتمعات الطبقية. إن على نظرية نقدية في الثقافة أن تحدد ما هي الثقافة وتميزها عن الأيديولوجيا[٣]، وبدون هذا التمييز لا يمكننا فهم العلاقة الجدلية بينهما. ففي حين تنحصر الأيديولوجيا في أنساق الطبقة والجندر، تنتمي الثقافة للتاريخ الإنساني كله؛ ففي كل زمان وكل مكان ينتج فيه البشر ويعيدوا إنتاج حياتهم، ويدخلون في علاقات تعاون وتفاعل، فهم يفعلون ذلك لا من أجل العمل لذاته، أو من أجل تحقيق مثل معينة أو أداء واجبات معينة. ذلك

---

(١) Cf. W.F. Haug 2011, pp. 171 et sqq. تسعى الإستطيقا السلعية للسيطرة على دوافع الأطفال، عن طريق استغلال استمتاعهم اللحظي بالألعاب، لعزلهم عن مجالات أخرى للنشاط مثل المدرسة، والإسهام في الالتزامات العائلية مثل ترتيبهم لغرفهم وتنظيف الصحون، وهكذا. وبذلك يتم دفع الآباء والمدرسين والأطفال إلى صراع أجيال، حيث لا يفعل الأطفال سوى الخطأ (cf. W.F. Haug 2011, pp. 177–8, 184).

(2) W.F. Haug 2011, p. 85.

(*) حيث يكون التراتب الثقافي للذوق والترتيب الجمالي مرآة عاكسة للتراتب الطبقي.

(3) W.F. Haug 2011, pp. 41, 44.

لأن السعي نحو الاستمتاع بالحياة وتحقيق الذات هو دائمًا جــزء مــن الممارســة الإنسانية[١].

ويمكننا توضيح التناقضات الداخلية للحقل الثقافي بتناول اشتقاق كلمة "ثقافــة" culture: هذه الكلمة اللاتينية مشتقة من cultus، وهذه مشتقة مــن colere، والتــي تعني حرث وزراعة قطعة من الأرض ورعايتها. ومن ثم فــإن الكلمــة مرتبطــة في الأصل بالزراعة وتعود إلى العصر النيوليثي[٢]. لكن في الاســتعمال اللغــوي تعيد الكلمة إنتاج ما يحدث للمنتجات الزراعية عنــدما تــصير الهــدف الأساســي للاستغلال في العصر القديم. فالمزارعون عندما ينتجون فائــضاً، فهــم ينتجــون الطرف النقيض للزراعة، أي دولة المدينة، وهي موقع إداري واقتصادي وتجاري وعسكري، ومكان للمعبد الذي يضفي الشرعية على نسق الاستغلال كله. المدينــة كذلك تصير موضع "الثقافة"، بدءًا من العادات والذوق المؤسس على ثروة المدينة، إلى تربية الفلاسفة للعقول والنفوس. وفي سياق ســيطرة المدينــة علــى الريــف، وسيطرة العمل الذهني على العمل المادي، تتحول الثقافة إلى أيديولوجيا وتغتــرب عن أصلها الزراعي. ومن منظور الثقافة "العليا" للمدينة، يصير المنــتج الحقيقــي والأصلي وهو المزارع، علامة على انعدام الثقافة والتهذب، وعلى الغباء والأميــة والبربرية. وهكذا تأتي الثقافة من أعلى، باعتبارها شيئًا راقيًا ومقدساً، ومفروضًــا على مادة تكاد تكون بلا شكل[٣]. وقد كان نيتشه أحد قلائل الفلاسفة الذين عبــروا عن الثقافة العالية بأسلوب أرستقراطي متكبر وساخر، عندما وصف الثقافة اليونانية الراقية على أنها ثقافة "منتصر ملطخ بالدماء، والذي في مسيرته البطولية يــسحب وراءه العبيد مقيدين بعربته الحربية، والذين لا يزالــون فــي عبــوديتهم ينــادون بالكرامة للعمل وللإنسان"[٤].

---

(1) W.F. Haug 2011, pp. 46–7.

(2) W.F. Haug 2011, p. 65.

(3) Ibid.

(4) Nietzsche 1999, Vol. 1, pp. 768–9.

ويتمثل أحد أهم أبعاد الأيديولوجيا في ما يمكن وصفه على أنه "الأيـــديولوجيا الأولية" proto-ideological. ويدل هذا المصطلح على الاستعدادات والكفاءات التي تدعم من أسفل عمل الأيديولوجيا من أعلى. ففي المجتمعات السابقة على الدولـــة، يمكننا أن نرى هذا الأمر متحققًا في كبار القبيلة، الذين يتميـــزون عـــن المجتمـــع ويحوزون على سلطة خاصة، كما نجد في تحليلات ماياسو. وما يفرق هذه السلطة الأبوية عن سلطة الدولة هو افتقاد المعيار الذي حدده فيبر على أنه "هيكـــل إداري" دائم، جاهز لممارسة "الإجبار الضروري"[١] على أوامر السلطة. ويمكـــن لمقولـــة "الأيديولوجيا الأولية" أن تغطي عناصر مثـــل عبـــادة الآبـــاء، ووضـــع الـــسحرة والمعالجين، وأضرحة الأولياء، والتي يعاد تنظيمها بعد نشوء الدولـــة[٢]. ويمكـــن لأضرحة الأولياء أن تعبر عن اندماج قبيلة ما في نسق ســـلطوي "دون أن تـــرتبط هذه القبيلة بدين معين يحمل رؤية أخروية أو إلزامات خاصة"[٣]. ومن منظور هذه النظرية في الأيديولوجيا، فإننا لا نتناول الدين أو الظاهرة الدينية إلا فـــي اللحظـــة التي تنشأ فيها الدولة وتعمل على تنظيم الحقل الديني، بطريقة مشابهة للتي رصدها بورديو لنشأة هذا الحقل (انظر أعلاه فقرة ١,٧). وكجزء من الدولـــة الثيوقراطيـــة يستطيع الكهنة احتكار الكفاءات العقلية المناســـبة للقيـــام بكـــل الأدوار التنظيميـــة للمجتمع، من مراقبة الفلك إلى الزراعـــة وانتهـــاء بكـــل مـــا يتـــصل بـــالتخطيط الاقتصادي. كما أنه من خلال عملية تكوين الدولة يحدث تمـــايز بـــين الوظـــائف الأيديولوجية المختلفة وتتطور رؤى العالم الأيديولوجية، ويتم تدعيم القوى القائمـــة بها على نحو مستمر. ويضم "مشروع نقد الأيديولوجيا" أشكال الفكر الموضـــوعية التي أصابتها الصنمية إلى مقولة "الأيديولوجيا الأولية"، لأنها من جهة أولى أشكال من التنشئة المغتربة، التي لا يتم تنظيمها إلا متـــأخرًا وبـــدون تخطـــيط، ولأنهـــا من جهة ثانية ليست منظمة من أعلى بأجهزة الدولة الأيديولوجية[٤] (انظر أعـــلاه فقرة ٥,٢,٢).

---

(1) Weber 1978, pp. 53–4.

(2) W.F. Haug 1987a, p. 64; PIT 1979, pp. 183–4.

(3) Ibid.

(4) W.F. Haug 1987a, p. 67; PIT 1979, p. 186.

وكما أوضحت فريجا هاوج بمثال الخضوع الطوعي للنساء، فإن الأفراد أنفسهم يسهمون في إخضاعهم الأيديولوجي[١]. إن الحياة اليومية التي تحكمها تنافسية السوق في المجتمع البورجوازي و"الفردية الاستحواذية" possessive individualism (كما شرحها ماكفرسون)، لا تخلق أشكالاً فكرية مشيأة وحسب، وفقًا للوكاتش، تفرض سلبية عامة على الجماهير، بل كذلك تطلق أنشطة أنانية تضع الناس في مواجهة مع بعضها البعض، وتضع الجماعات في تنافس لا تعاون. وفي ظل هذه الشروط، فإن خلق المرء لذاته واستقلاله الذاتي لا يأتي من خلال التعاون مع الآخرين بل من خلال تمايزه عنهم في ظل المنافسة، كما ذهب بورديو[٢]. وفي هذا السياق تتحدد الهوية في عملية صراعية. ويصير انحلال التساند الاجتماعي واضمحلال الجماعة هو ظهير عمل الظاهرة الأيديولوجية. إن الفراغ الذي تخلقه الخصخصة والعزلة تدعم الأيديولوجيات التي تستجيب لهذه الحالة، وذلك بأن تقدم لها الجاذبية والقدرة على نيل الإجماع والسيطرة على العقول والقلوب. "إن الخائفين دائمًا ما يتهمون بعضهم البعض بالجبن"[٣]. وهكذا تصبح الأيديولوجيا مدعومة بعالم الحياة اليومية وما فيه من ممارسات، حيث يسهم الناس في خداع وإخضاع أنفسهم، معتقدين أنهم يلتزمون بمعايير مجتمعهم[٤].

٤,٩- جدل الظاهرة الأيديولوجية: عمليات خلق التوافق، والتكامل، واستعادة المشترك الإنساني

كي نتجنب خطر إعادة الاستغلال الأيديولوجي للمقولات النظرية، فيجب أن نضع في اعتبارنا أن التنشئة الرأسية والأفقية، والثقافة وما يرافقها من أيديولوجيا

(1) Cf. F. Haug 1980.

(2) Cf. Bourdieu 1984.

(3) W.F. Haug 1986b, pp. 106, 124–5.

(4) W.F. Haug 1993, pp. 172, 227.

أولية، لا تتصف بخصائص ثابتة، بل هي دومًا في حركة وتفاعل. إن منتجات الثقافة دائمًا ما تقتطفها القوى الأيديولوجية، لكن في المقابل فإن الظواهر الأيديولوجية تقتطفها الجماهير وتعيد صياغتها حسب رؤيتها لتشكيل ثقافة وهوية خاصة بها(١).

ومن المهم للغاية إدراك أن التمييزات التحليلية لا يجب أن تختلط بأحكام القيمة المعيارية. إن النظرية النقدية في الأيديولوجيا ليس لها علاقة بالشعبوية الرومانسية التي تعتقد أن كل ما هو مضاد للأيديولوجيا ويأتي من أسفل هو شيء جيد، وأن كل شيء يأتي من الأيديولوجيا المهيمنة من أعلى هو شيئ سيء. إن تجاهل هانز فورست Hans Wurst للقيم الأيديولوجية العليا يجعله بطلاً شعبياً، لكن مواجهته لكل القيم العليا يبعده عن الثورة(٢). والسخرية الكرنفالية من القوى الأيديولوجية يمكنها بسهولة أن توجه لليهود والمسلمين، الذين دائمًا ما تم تصويرهم في الكرنفال على أنهم كلاب وخنازير(٣). ويذكرنا هذا بما أشار إليه هوركهايمر عندما تحدث عن قدرة المحاكاة لدى البشر والتي يمكن أن تتحول إلى طاقة تدميرية وتصب في صالح الفاشية (انظر الفقرة ٥,٤). وكما برهن بول ويليس في دراسته "التعلم للعمل" Learning to Labour، فإن الدوافع المضادة للأيديولوجيا يمكن أن تنقلب إلى مشاعر عدائية مدمرة، مثل تحول عصيان أبناء الطبقة العاملة في هامرتاون Hammertown إلى حركة عرقية بيضاء ضد النظام التعليمي(٤)، موجهة أساسًا ضد المدرسين وزملائهم الأغنياء وضد القيم التعليمية بوجه عام.

---

(1) W.F. Haug 1987a, p. 65; PIT 1979, p. 184.

(2) W.F. Haug 1987b, p. 96; W.F. Haug 1993, p. 87.

(٣) في الاحتفال الكرنفالي بيوم الانتخابات لدى زنوج نيوإنجلند في القرن الثامن عشر، كان من عادة العبيد المحررين تمثيل عملية اختيار حكامهم المحليين، لكن تطور الأمر فيما بعد إلى هجوم عليهم وعلى بيوتهم من مجموعات من البيض بطلاء أسود على وجوههم (McNally 2001, pp. 154–5).

(4) Willis 1981, p. 2.

"وقد كانت هذه الحركة موجهة كذلك ضد فئتين أخريين، الفتيات والأقليات العرقية". وقد عملت الحركة على تقسيم الفتيات إلى نوعين، النوع المقبول وهو الملتزم، والنوع الآخر المتسيب، أو النوع الذي يسمح لنفسه بأن يُستَغَل، والنوع الذي لا يقبل الاستغلال[١]. وهكذا عملت هذه الحركة التي بدأت كثورة على النظام الاجتماعي القائم على الانقلاب إلى حركة محافظة تسودها النزعات العرقية والتمييز الجنسي، وبذلك عملت على عزل نفسها عن القاعدة الشعبية التي احتوت الفئات العرقية التي ناصبتها العداء وكان من المفترض أن تتحالف معها. وعن طريق مواجهة شباب هذه الحركة لسلطة النظام التعليمي، وتعطيل العملية التعليمية وإفساد بيئة التعلم في المدرسة، فقد أدت بذلك إلى إعداد نفسها لاحتلال أسوأ المواقع في الأعمال[٢]. وما بدأ على أنه مقاومة ثقافية للأيديولوجيا التعليمية، تحول بعد ذلك إلى تأكيد وإعادة إنتاج أيديولوجية للسيطرة الطبقية.

وعلى جانب آخر فإن عمل الظاهرة الأيديولوجية يمكنه أن يحدث بضغط من أسفل. وهذا ما يظهر واضحًا في نشوء القانون، والذي يعد وفقًا لإنجلز القوة الأيديولوجية الثانية بعد الدولة. احتوى أول دستور مكتوب وهو الدستور الأثيني أثناء عصر دراكو Draco في القرن السابع قبل الميلاد على بعض المطالب لحماية الشعب من الهجمات العنيفة والهوجاء من الأرستقراطية، ففي بلاد اليونان كان أغلب صناع القوانين من الطبقات الوسطى، لأن طبقات النبلاء كانت ضد عملية التقنين نفسها. لقد كان ضغط المقاومة من أسفل هو السبب في تطور أشكال السيطرة الأيديولوجية من أعلى، واتخذ في هذه الحالة الشكل القانوني. والتحليل الجدلي وحده هو الذي يمكن أن يوضح لنا كيفية التفاعل بين المقاومة من أسفل

---

(1) Willis 1981, pp. 43, 44, 146.

(٢) عملت هذه الحركة على إحداث فوضى متعمدة في الفصول عن طريق التغيير المستمر للأماكن وإحداث شغب وضجيج أثناء التدريس والاعتراض على أبسط أوامر المدرسين (Willis 1981, pp. 12–13).

والسيطرة الأيديولوجية من أعلى، بحيث تكون مصالح المُسَيطر عليهم ملغاة من البداية[١].

ولفهم التناقضات الداخلية لعملية التنشئة الأيديولوجية، فإن "مشروع نقد الأيديولوجيا" يتبنى عددًا من المفاهيم الأساسية من التحليل النفسي. ولكنه لا يقوم بذلك على طريقة ألتوسير، والذي سلم نظرية الأيديولوجيا بالكامل للتحليل النفسي اللاكاني اللاتاريخي، بل بترجمة مفاهيم التحليل النفسي إلى لغة المادية التاريخية وإعادة بنائها وفق إطار نظرية مادية في التاريخ. وبذلك يمكننا تفسير "الأنا الأعلى" super-ego الفرويدي على أنه استدماج للـ"نحن الأعلى" super-us، أي السلطة الفوقية التي يمارسها علينا المجتمع[٢]. والمهم في هذا الشأن هو تصور فرويد عن عملية تكوين التسوية التي فسر بها تشكل العرض الذهاني، فالتعارض بين سلطة الأنا الأعلى ومقاومة الهو، تؤدي إلى التسوية بين الاثنين في صورة عَرَض symptom، وهذا ما يفسر لفرويد السبب في أن العَرَض الذهاني مُستعصٍ على العلاج، لأنه "مدعوم من جانبي الصراع معاً"[٣]. ويمكن للعَرَض أن يوصف على أنه "تكثيف" للقوى المتصارعة. وإذا ترجمنا ما سبق إلى لغة نظرية الأيديولوجيا، قلنا: إن عملية تشكيل التسوية تمثل تكثيفًا للقوى المتعارضة في إطار بنية السيطرة. وهو شكل نقائضي، حيث يتم إرغام القوى المسيطر عليها على الخضوع، في الوقت الذي يتاح لها فرصة للتعبير عن نفسها[٤].

وفي هذا الإطار يمكننا تفسير عملية صياغة الدستور الأثيني حول مفهوم العدالة على أنها عملية تسوية بين أطراف الصراع، أي الفلاحين والنبلاء.

(1) W.F. Haug 1987a, p. 70; PIT 1979, p. 189.

(2) W.F. Haug 1987a, p. 72; PIT 1979, p. 191.

(3) Freud 1953–74, Vol. 16, pp. 358–359; Freud 1940–52, Vol. 11, p. 373.

(4) W.F. Haug 1987a, p. 72; PIT 1979, pp. 190–1.

انظر المرجع التالي للمزيد حول تأويل المصطلحات الفرويدية في إطار نظرية الأيديولوجيا W.F. Haug 1987a, p. 71; PIT 1979, pp. 189–90.

إذ يسعى كل طرف إلى صياغة حقه في الدستور حول مفهوم العدالة، بحيث يجد الفلاحون فيه تعبيرًا عنهم، وفي الوقت نفسه يحمي النبلاء أنفسهم من خطر حرب أهلية دائمة مع الفلاحين. ويعد الكتاب المقدس مثالاً أساسيا على عملية تكوين التسوية، حيث يتم تقديم التحرر من عبودية العبرانيين في مصر على يد موسى على أنه تأسيس لدولة مثالية في أرض الميعاد، مؤسسة على نفس نوع العبودية التي شهدوها في مصر، وهي عبودية الديون؛ وقد لاقت العبودية للديون نقدًا هجومًا عنيفًا من الأنبياء اللاحقين على موسى، وتم تقييدها بنظام السنة السابعة(*) Jubilee regulations. وفي العهد الجديد تتضافر الشيوعية التوزيعية omnia sunt comunia[1] للجماعة المسيحية الأولى مع النزعة المحابية للرومان وللإمبراطورية في سفر أعمال الرسل الذي كتبه لوقا[2]. ويذهب تون فيركامب Ton Veerkamp إلى أن "الإله" يمثل تركيزًا خاصا في عملية الترتيب الأيديولوجي، والذي يكشف أكثر أنواع الولاء اختلافاً. فهو نقطة تركيز يمكن أن تدعيها لنفسها أطراف عديدة متواجهة. فهو يمكن أن يكون الداعم الأساسي للسلطة الحاكمة، وملجأ الحركات

(*) السنة السابعة أو السنة السعيدة Jubilee، هي تشريع موجود في التوراة، سفر اللاويين (٢٥: ٨-١٣)، منسوب لموسى، ويتكرر ظهوره في أسفار الأنبياء مثل حزقيال ودانيال. وفق هذا التشريع يتم في نهاية السنة السابعة من التقويم العبري رد الأراضي المرهونة إلى أصحابها الأصليين، وعتق من كان قد خضع للعبودية بسبب ديونه، وإلغاء كل الديون السابقة. وقد بدأ هذا التقسيم إلى سبع سنوات لتحديد موعد السنة السابعة من دخول بني إسرائيل أرض فلسطين، وكان هناك خلاف كبير بينهم حول هذا التاريخ. ولم يكن هذا التشريع يُنفذ، بل كان مجرد مبدأ أخلاقي وقيمي على الرغم من كثرة المطالبة به من الشعب ومن الأنبياء على مر القرون. والملاحظ أن الخلاص الذي كان يعد به المسيح في صورة ملكوت الله هو قدوم هذا الملكوت في صورة السنة السابعة.

(1) Acts 2:43–7, 4:32.

(٢) للمزيد عن النزاع بين الباحثين حول تفسير الصراعات الداخلية لمملكة إسرائيل القديمة، انظر Wielenga 1988, pp. 165 et sqq. وحول عمليات تكوين التسوية بين المسيحية الأولى والإمبراطورية الرومانية في سفر أعمال الرسل، انظر Kahl 2002, pp. 72 et sqq., 86.

التحررية في الوقت نفسه(١). وأعتقد أننا من الممكن تلخيص الأمثلة السابقة بالقول: إن الأيديولوجيات التي تنجح مع الجماهير يجب أن تحتوي على عناصر تسوية مثل هذه، تربط الجماهير بالسلطة لكن تحتفظ بمسافة بينهما، وتجمع معًا دوافع ومصالح متعارضة. وبذلك تكون الأيديولوجيات مدعومة من كل أطراف الصراع.

وما وصفه "مشروع نظرية الأيديولوجيا" على أنه عملية تكوين التسوية قد تم التعبير عنه بمفهومين متكاملين هما التمويه mimicry والتهجين hybridity، اللذان تم استعمالهما في دراسات ما بعد الكولونيالية. وصف هومي بابا Homi Bhabha(*) التمويه على أنه أحد أهم الاستراتيجيات الفعالة للقوى الكولونيالية، أي مشروعها التعليمي في تحويل الشعوب المستعمَرة إلى آخر يمكن التعرف عليه على أنه آخر، لكنه يظل شبيهًا بنا بعض الشيء(٢). والهدف من ذلك هو إنتاج طبقة من المفسرين بيننا وبين الملايين الذين نحكمهم، هنودًا في الدم واللون، إنجليز في الذوق والرأي والأخلاق والتفكير، ومثل هذا الشخص المموه يكون متصفًا بالصفات الإنجليزية دون أن يكون إنجليزيا(٣). وكي يكون هذا التمويه فعالاً فيجب أن يتم تكوينه على أساس تناقض ما، مثل الذي بين الإنجليز والهنود، ويجب أن يظل منتجًا لهذا التناقض على الدوام ومحتفظًا بالاختلاف الأصلي بين الطرفين(٤). وهذا هو ما يؤسس للتهجين، فهو يخلق فضاءً متوترًا، يمثل مجالاً للهيمنة والمقاومة في وقت واحد(٥)، ويخلق فرصًا للسباق بين الأطراف وتنافسًا على رموز السلطة(٦)، ويمكن النظر إلى عملية التهجين هذه على أنها "تمثيل كولونيالي" حيث يمكن

---

(1) Veerkamp 2001, p. 917.

(*) (مواليد ١٩٤٩) مفكر بريطاني من أصل هندي. أحد أبرز أعلام اتجاه ما بعد الكولونيالية

(2) Bhabha 1994, p. 122.

(3) Bhabha 1994, pp. 124–5.

(4) Bhabha 1994, p. 122.

(5) Bhabha 1994, p. 172.

(6) Bhabha 1994, p. 277.

للمُقاوِم أن يعزل خطاب السيطرة عن أساسه السلطوي ويستغله لصالحه[١]. لكن هذا الإطار التفسيري الذي قدمه بابا لا يفسر لنا الدوام الطويل لحكم الاستعمار على الرغم من الإمكانات التحررية والمقاومة لنموذجي التمويه والتهجين. ويرجع السبب في ذلك إلى أن بابا قد عمل على التسوية بين عملية التهجين الأيديولوجية والكولونيالية بعامة. فعندما يصرح بأن تأثير القوة الكولونيالية هو "إنتاج التهجين بدلاً من الأوامر المزعجة للسلطة الكولونيالية أو القمع الصامت للتراثات المحلية"[٢]، فهو يصنع خيارًا بين الأيديولوجيا من جهة والحكم القمعي من جهة أخرى، وهو غير موجود في الواقع الكولونيالي الفعلي، والذي كان حسب فرانس فانون Frantz Fanon(*) قد خلق عالمين منقسمين على أنفسهما، تفصل بينهما الثكنة العسكرية ونقطة الشرطة[٣]. وفي حين يمكننا نقد فانون لأنه أضفى الإطلاقية على العنف الكولونيالي والذي أغفل أهمية عنصر الهيمنة، فإن بابا هو الآخر يمكن نقده بسبب تخليه عن الهدف النهائي للكولونيالية وهو الاستغلال وما يصاحبه من ممارسة للعنف والقمع، وهو السياق الذي يتم فيه حدوث التهجين. فهو يثق على نحو مبالغ فيه بقدرة التسوية الأيديولوجية على الاستفادة من خطاب القوة المهيمنة.

في "المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لعام ١٨٤٤" واجه ماركس الشاب خاصية مميزة للظاهرة الأيديولوجية، تَوَسَّع في دراستها فيما بعد، عندما كان يميز بين جوانب مختلفة من المجتمع الحديث، واكتشف أن كل مجال اجتماعي يقدم نفسه بمعايير مختلفة، لأن أوجه الاغتراب مختلفة وكل مجال منها يعبر عن وجه ما

---

(1) Bhabha 1994, p. 162.

(2) Bhabha 1994, p. 160.

(*) (١٩٢٥ – ١٩٦١)، طبيب نفسي ومفكر سياسي وناشط ثوري من جزر المارتنيك بالهند الغربية، التي كانت مستعمرة فرنسية. أثرت أعماله في تطوير اتجاه ما بعد الكولونيالية والنظرية النقدية والماركسية. ومن أشهرها، معذبو الأرض، دار القلم، بيروت؛ بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، دار الفارابي، بيروت.

(3) Fanon 2004, p. 3.

لاغتراب الإنسان[١]. وفي "المسألة اليهودية" كشف عن أحد هذه المعايير المتناقضة. ففي الدولة البورجوازية الحديثة، يعيش الإنسان في حياته الواقعية وفي فكره ووعيه حياة مزدوجة، حياة مثالية وحياة مصطنعة، فهو يعيش في مجتمع سياسي ينظر فيه إلى نفسه على أنه كيان جمعي communal being (Gemeinwesen)، ويعيش في مجتمع بورجوازي bürgerliche Gesellschaft, ويكون فيه فردًا خاصاً[٢]. هذه المواجهة بين "مجالات قيمة" متناقضة كما سوف يقول ماكس فيبر فيما بعد[٣]، يمكن فهمه في إطار "مشروع نظرية الأيديولوجيا" على أنه "قانون تكامل الظاهرة الأيديولوجية"[٤]. فعلاقات السيطرة في المجتمع يعاد إنتاجها في جماعات متخيلة مضادة، تمثل صورة مكملة معاكسة لمجتمع الملكية الخاصة الرأسمالي والقمع السياسي[٥]. في المجتمعات المنقسمة طبقيا، تسود هذه الانقسامات على المشترك الجمعي للناس، ويتم التعويض عن ذلك بإحلال صورة أيديولوجية متخيلة عن المشترك الجمعي ووضعه مثاليا فوق الانقسامات الطبقية[٦]. كما تتعرض الانقسامات الجندرية والعرقية التي تهدد الديموقراطية والتعين الذاتي للجماعة للإخفاء عن طريق "مجتمع وهمي"[٧] مُنتَج ومنتشر بفضل الأيديولوجيا.

وهذا ما يفتح مجالاً واسعًا لديناميات متناقضة. فمن الممكن للمجتمعات المتخيلة التي أُقيمت بهدف التبرير الأيديولوجي للوضع المسيطر القائم، أن تنقلب إلى مصدر لمواجهة الهيمنة الأيديولوجية. وهذا هو ما يحدث عندما تعتمد القوى المعارضة على مبدأ "الصالح المشترك" والخير العام، أو تدعو إلى عقد اجتماعي

---

(1) Marx 1844a, p. 310.

(2) Marx 1844, p. 154

(3) Cf. Weber 1984–, 19, pp. 485 et sqq.

(4) 'Komplementaritätsgesetz des Ideologischen (W.F. Haug 1993, p. 19).

(5) W.F. Haug 1993, pp. 143, 147, 183, 199.

(6) W.F. Haug 1993, p. 197.

(7) Marx and Engels 1845, p. 46.

جديد، لمواجهة المصالح الخاصة للطبقات الحاكمة، والتي يُنظر إليها في هذا السياق على أنها معادية ومدمرة للمجتمع. والعكس يمكن أن يحدث عندما تسعى المجموعات المعارضة للتسوية مع القوى الحاكمة، وتساعد هذه القوى على تحديث نمط هيمنتها. وهذا هو ما حدث عندما تعرضت الثقافة المعارضة التي حملتها الحركات الثورية سنة ١٩٦٨ للاستغلال الدعائي وحولتها إلى موضات استهلاكية وطرق جديدة في الحياة. كما أن نقد سلطوية الدولة وبيروقراطيتها قد استفادت منه سريعًا الليبرالية الجديدة، والذي حولته إلى هجوم على دولة الرعاية الاجتماعية Welfare State في عصر الفوردية. وقد رصد لوك بولتانسكي Luc Boltanski وإيف شيابيلو Ève Chiapello تحويلاً كبيرًا للكفاءات اليسارية إلى الإدارة الرأسمالية للشركات، في الوقت الذي كانت فيه المبادئ اليسارية في الإدارة الذاتية واللامركزية في العلاقات الصناعية والمرونة والأشكال الجديدة في التنظيم قد قاربت على الإثمار في المجال السياسي[١]. كما تحولت الدعوات للتحرر الجنسي والتي كانت تسير جنبًا إلى جنب نقد التوجهات التطهرية والأخلاقية للرأسمالية، إلى التطويع والاستغلال من قبل السوق الرأسمالي لاستغلال الجنس كسلعة[٢]. وقد استغلت الليبرالية الجديدة كل التوجهات المتناقضة لحركات ١٩٦٨، أي الدعوات إلى الأصالة في مقابل الحياة الرأسمالية المصطنعة، وكذلك الدعوات المقابلة للتحطيم الراديكالي للأصالة[٣]. وقد ساعد التحليل النفسي اللاكاني والمدارس التفكيكية الأخرى على تسهيل تشكيل قدرة من نوع جديد على التكيف مع النظام القائم، بمعاملتها للشخص على أنه مثل النص القابل للتطويع حسب السياق في لغات مختلفة[٤].

---

(1) Boltanski and Chiapello 2007, p. 197.

(2) Boltanski and Chiapello 2007, p. 326.

(3) Boltanski and Chiapello 2007, pp. 441 et sqq., 451 et sqq.

(٤) Boltanski and Chiapello 2007, p. 461; cf. p. 498. لقد تحول المعالجون النفسيون في الثمانينيات "إلى متخصصين في النقد الفوكوي للقوة، ورفض النزعة السلطوية... وتخصصوا في العلاج باللقاء المباشر مع المرضى، والعلاقات الشخصية معهم، والتبادل الخاص بينهم" (Boltanski and Chiapello 2007, pp. 197–8). لعرض نقدي لكتاب بولتانسكي وشيابيلو، انظر Baratella and Rehmann 2005.

وبما أن الأيديولوجيات، طالما كانت فعالة مع الجماهير، تزدهر بفضل طاقات أفقية لدى المشترك الجماعي، فهي في حاجة دائمة لأن تتفتح على الدعوات المختلفة لاستعادة حيوية المجتمع(١)، حيث تسعى الطبقات المختلفة مع بعضها البعض لتفسير الصالح العام لمصلحتها الشخصية وبطرق متعارضة. وهذا ما يُمكِّننا من تفادي نظرة ألتوسير الأحادية للأيديولوجيا باعتبارها آتية من أعلى فقط ومفروضة على الذوات فوقيا، ذلك لأن قوة الأيديولوجيا لا تأتيها من أعلى وحسب، بل تسهم الذوات في تدعيمها من أسفل، بتبنيهم لقيم الأيديولوجيا وتطويع أنفسهم وغيرهم لها. وبالطبع فإن قوة الأيديولوجيا تختلف من حيث الجهة التي تنتشر منها، سواء من أعلى أو من أسفل، وهذا الاختلاف يعتمد على علاقات القوة والهيمنة السائدة في كل مجتمع. لكن بصرف النظر عن طبيعة وشكل القوى الأيديولوجية، فإنها تتفق على حد أدنى من القيم والرموز والمفاهيم، مثل مفهوم "الإله" أو "العدالة"، أو "الأخلاق"، أو "الحرية"، وما إلى ذلك. والذي يجمع كل هذه القيم والمفاهيم هو وظيفتها الرمزية. لكن وراء هذا الحد الأدنى من الاتفاق والاشتراك في الوظيفة الرمزية، تختلف القوى الأيديولوجية في توظيفها لهذا الحد الأدنى بحيث يؤدي هذا الاختلاف إلى تناقض في معاني تلك المفاهيم(٢).

وعلاوة على ذلك فإن القوى الأيديولوجية دائمة الصراع فيما بينها حول حدود كفاءاتها، والتي يجب على هذه القوى أن تعيد تعريف تلك الحدود دائماً(٣). وعند حدوث أزمة في الهيمنة، يظهر الانشقاق الأصلي في الأيديولوجيا، بين قيمها المثالية، وواقعها اللامثالي بالمرة(٤). وفي هذه الحالات تشعر الذوات بالهوة السحيقة بين المُثُل التي تدعو إليها الأيديولوجيا وطريقة تحقيقها في الواقع. وكما يمكن أن نوضح بمثال الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر، فإن

(1) W.F. Haug 1987b, p. 94; W.F. Haug 1993, p. 84.

(2) Cf. W.F. Haug 1987b, p. 95; W.F. Haug 1993, p. 85.

(3) Cf. Nemitz 1979, pp. 67 et sqq.

(4) W.F. Haug 1987b, p. 95; W.F. Haug 1993, p. 85.

هذا الانشقاق يمكن استغلاله من القوى المناوءة للأيديولوجيا السائدة: فعلى امتــداد قرون طويلة قبل البروتستانتية، كانت الحركات الإصلاحية عرضة للاضطهاد من محاكم التفتيش بتهمة الهرطقة، ثم استغلت الحركة البروتــستانتية الــسمعة الــسيئة لمحاكم التفتيش، وكذلك عقيدة الالتزام بالنصوص المقدسة ضــد جهــاز الكنيــسة الكاثوليكية الشيطاني، حتى قامت البروتستانتية بخلق جهازها الكنسي الخاص الذي تحول إلى كتلة حاكمة حديثة.

إن الطابع الجدلي للأيديولوجيا يتمثل في أنها يمكن أن تسهم في إعادة إنتــاج السيطرة في الوقت الذي تمثل فيه إمكانية للتحرر منها: فكل قوة أيديولوجية تستغل علاقة ما مع المشترك الجمعي، ومع المجتمع، والتي تتعرض للإلغاء الفعلي فــي المجتمع الطبقي[1]. وهذا الطابع المزدوج للأيديولوجيا هو الــذي يُمَكِّــن لعمليــة الإخضاع الأيديولوجي أن تتخذ شكل الإخضاع الذاتي والفاعلية النابعة من الذوات، ومن جهة أخرى تُمَكِّن القوى المضادة للأيديولوجيا المسيطرة مــن تقــديم نفــسها في صورة شعبوية قريبة من الجماهير إلى درجة التمــاهي مــع بعــض مبــادئ الأيديولوجيا السائدة، وبذلك تصير عنصرًا مهما في الصراع من أجل التحرر مــن القمع[2]. وعلى العكس فإن قوى المقاومة يمكن أن تتعرض للإحباط، نتيجة لوضع نفسها في الشكل الأيديولوجي القائم، فعلى سبيل المثال، يمكن للدين باعتباره "زفرة المقهورين" sigh of the oppressed أن يُستغل كقوة قمعية[3].

إن نقدًا للأيديولوجيا بتوجيه من "مشروع نظرية الأيديولوجيا" يسعى ومن ثــم إلى فك الاشتباك بين العناصر التحررية والعناصر القمعية للقــوى الأيديولوجيــة، ويكشف عن حقيقة المشترك الجمعي الذي يتعرض للاستغلال والتطويع من القوى الأيديولوجية السائدة التي تبطل مفعوله، في سبيل استعادة معناه الحقيقي وتطــوير قدرات جديدة لتحقيقه.

---

(1) Cf. PIT 2007, p. 108.

(2) W.F. Haug 1987b, p. 96; W.F. Haug 1993, p. 86.

(3) W.F. Haug 1987a, p. 74; PIT 1979, pp. 192–3; cf. Marx 1843, p. 175.

٥,٩ – التوظيفات الفاشية للظاهرة الأيديولوجية

تمثل التطبيق العيني لنظرية الأيديولوجيا التي دعا إليها "مشروع نقد الأيديولوجيا" في دراسة من مجلدين بعنوان "الفاشية والأيديولوجيا" Fascism and Ideology (المنشورة سنة ١٩٨٠ والمعاد نشرها في ٢٠٠٧). إن مجرد إبراز النزوع الدائم لدى الفاشية نحو العنف (الجذاب لدى يمين ذلك العصر) لا يمكنه أن يفسر جاذبيتها لدى الشباب وقدرتها على الحشد والشحن من خلال مثاليات عملت على بثها فيهم. وكل تحليل نظري للأيديولوجيا يجب أن يعثر على السبب في نجاح الفاشية في الوصول للسلطة والاحتفاظ بها و"الفوز بقلوب الناس" (جوبلز). لقد أدمجت الفاشية كل عناصر جاذبيتها للجمهور في إطار من العنف غير المقيد والخارج عن القانون (متيحة بذلك تطويع نزعات العنف الكامنة لدى شباب ذلك العصر)(*). "كل ما كان معاكسًا لملل ورتابة الحياة اليومية قد تم الاستحواذ عليه وتطويعه من قِبَل الفاشية، مع كل المصالح، وكل مشاعر الحب، وكل المثاليات، وكل نزوع نحو الحماس لأي شيء"(١).

لم تتعامل النظريات الماركسية المفسرة للفاشية مع مشكلة الفاعلية الأيديولوجية للفاشية ونجاحها مع الجماهير. ومن جهة تاريخية، فمن الممكن لنا تصنيف الإسهامات الماركسية في دراسة الفاشية في زمنها إلى معسكرين. فعلى جانب، نجد تفسيرات الدولية الثالثة، والتي سارت على خطى الدولية الشيوعية في تعريفها للفاشية على أنها "ديكتاتورية إرهابية صريحة لأكثر عناصر الرأسمالية المالية رجعية وشوفينية وإمبريالية"؛ وعلى جانب آخر، كانت هناك تفسيرات الماركسيين المنشقين أمثال أوجست ثالهايمر(**) August Thalheimer وليون

(*) وهذا هو نفسه ما فعله الإسلام السياسي، الذي استغل العنف الكامن في بعض الشرائح الاجتماعية.

(1) PIT 2007, pp. 111–12.

(**) (١٨٨٤ – ١٩٤٨)، مفكر وناشط ماركسي ألماني، كان عضوًا في الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني قبل الحرب العالمية الأولى، ثم صار من مؤسسي الحزب الشيوعي الألماني بين الحربين.

تروتسكي، وبول سيرنج (الاسم المستعار لريتشارد لوفنتال .Paul Sering (R[*] Löwenthal) وأوتو باور، والذين بدأوا بتحليل ماركس للبونابرتية (التي نشأت من تسوية بين الطبقتين الأساسيتين في المجتمع)، وشددوا على الاستقلال النسبي للحركة الفاشية والدولة في مقابل الطبقات المسيطرة. اتجه النوع الأول من التفسيرات لاختزال أثر الأيديولوجيات الفاشية إلى قدرتها على السيطرة على الجماهير والتلاعب بها، والتي كان هتلر وحزبه النازي مجرد أدوات في يد رأس المال الاحتكاري؛ أما النوع الثاني من التفسيرات فقد اتجه لتعريف الأيديولوجيا الفاشية على أنها "بورجوازية صغيرة" في جوهرها petty-bourgeois، أو كما ذهب ثالهايمر، وعلى أنها انعكاس مباشر لفقدان المكانة الاقتصادية لهذه الشريحة الطبقية[1]. وفي نظر النظرية النقدية في الأيديولوجيا التي أتبناها، فإن كلا نوعي التفسير يشاركان في اختزال الأيديولوجيا الفاشية إلى المحدد الطبقي ومعالجتها في إطار الوعي الطبقي، سواء كان وعي البورجوازية الاحتكارية أو البورجوازية الصغيرة، ولم ينتبها لأهمية الدور الذي قامت به الفاشية في ضم كل الطبقات في مجتمع شعبي وهمي Volksgemeinschaft.

ويرجع فقدان اليسار لاستراتيجية مضادة للأيديولوجيا القائمة لافتقاره للجاذبية والإقناع الذي يجمع طبقات عديدة معًا. وقد كانت كلارا زيتكن[**] Clara Zetkin من أوائل السياسيين والمفكرين الشيوعيين الذين أدركوا ذلك مبكراً. ففي سنة ١٩٢٣، أي بعد عام واحد من انتصار الفاشية الإيطالية، رفضت زيتكن

(*) (١٩٠٨ – ١٩٩١)، صحفي وأكاديمي ألماني يهودي، كتب في قضايا الديموقراطية والشيوعية والسياسة الدولية.

(١) انظر نقد اختزال الفاشية إلى مجرد تلاعب بالجماهير وديماجوجية في .Kühnl (1979, pp 117, 212), PIT (2007, pp. 30 et sqq.)؛ ومن أجل تقييم نقدي للتفسيرات المستوحاة من مفهوم ماركس عن البونابرتية، انظر PIT 2007, pp. 33 et sqq.

(**) (١٨٥٧ – ١٩٣٣)، مفكرة وناشطة ماركسية ألمانية، كانت عضوة في الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني حتى ١٩١٧، ثم في الحزب الشيوعي الألماني الذي كانت له مقاعد في البرلمان في عصر جمهورية فايمار (١٩٢٠ – ١٩٣٣). بعد وصول هتلر إلى السلطة، رحلت للاتحاد السوفييتي وتوفت هناك.

التفسير المنتشر آنذاك، والذي رد الفاشية إلى مجرد حركة عسكرية إرهابية بدون أي قاعدة اجتماعية عميقة. وقد فهمت في الوقت نفسه أن الفاشية ليست كذلك قوة متحدة ومنسجمة، بل احتوت عناصر متناقضة كثيرة، جعلتها تتوصل لاستنتاج خاطئ بأنها يمكن أن تتفكك ذاتيا. وقد شددت زيتكن عن حق على أن الفاشية قبل أن تهزم البروليتاريا عسكريا وبالعمليات الإرهابية، فقد انتصرت عليها أيديولوجيا وسياسيا. ووجهت نصيحتها للحركة الشيوعية الدولية قائلة: "فقط عندما نفهم أن للفاشية تأثيرًا جذابًا وحاشدًا على مستوى الجماهير العريضة... نكون قادرين على استكمال الصراع معها"(1).

وفي سنة ١٩٣٣، وهي سنة صعود هتلر للسلطة، حاول إرنست بلوخ تفسير جاذبية الأيديولوجيا الفاشية بقوله: إن سبب جاذبية النازية كان "استيلائها على أفكار ومبادئ جماعية"(2). وهذا التفسير يتفق مع أطروحة "مشروع نظرية الأيديولوجيا" الذاهبة إلى أن الظاهرة الأيديولوجية بعامة تتغذى على طاقات كامنة في الجماعة البشرية، تتعرض للاغتراب عن الجماعة من جراء استغلال الأيديولوجيا لها. فوفقًا لبلوخ، سرقت النازية من الحركة الشيوعية اللون الأحمر، والضغط الجماهيري في الشارع، والأغنيات الحماسية الخطرة، وغابة الأعلام التي رفعتها، والمسيرة العسكرية إلى قاعات الخطابة، وباقي المظاهر الاحتفالية التي ابتدعتها الحركة الاشتراكية. وفي الوقت نفسه، فقد "أحلت الفاشية العامل غير المنتمي للبروليتاريا محل العامل البروليتاري الواعي طبقيا، ومن ثم أوهمت الناس بأنه لم يعد هناك صراع طبقي ولا مُستغِلون ولا شعب مُستَغَل"(3). كما عملت النازية على التشديد على "ما يجب عمله" ومن ثم اتخذت مظهرًا عمليًا يبتعد عن النظريات، وكانت في

(1) Cf. Zetkin 1967, pp. 88–112, in particular pp. 90, 99.

(2) 'Entwendungen aus der Kommune'; Bloch 1990, p. 64.

(3) Bloch 1990, pp. 64–5.

هذا تنقل من الماركسية فكرتها عن العلاقة بين النظرية والممارسة(١). وباختصار، فإن النازية لم تكن تريد تدمير عدوها الطبقي وحسب، بل كانت تستهدف سرقة أغلى ما عنده من مبادئ وإنجازات(٢).

وقد توصل بلوخ إلى استنتاج يقول: إن النازية تمكنت من سرقة الحركات الاشتراكية بسبب النزعات الاقتصادية والطبقية للماركسية، مع نزعة عقلانية ساذجة دون أي وعي جدلي بآمال الجماهير، وثقة زائدة في التكنوقراطية(٣). "إن النازيين يتكلمون بخداع، لكنهم يتوجهون للناس، في حين أن الشيوعيين يتكلمون بصدق، لكن عن الأشياء وحسب (لا عن الناس)"(٤). ويلوم بلوخ الاتجاهات الماركسية التي تكتفي بإدانة وشجب الفاشية باعتبارها مثيرة لمشاعر ريفية، ويذهب إلى أن هذه الإدانة تقطع الطريق أمام أي تحليل علمي وجدلي لطبيعة الفاشية ومخاطرها(٥). وعندما "تناست الماركسية المبتذلة ميراث حرب الفلاحين في ألمانيا... تسللت النازية واتخذت الدور الذي كان يجب أن تقوم به الماركسية، الذي كان فيما سبق مِلْكًا لحركة توماس مونزر(*) الثورية Thomas Müntzer"(٦). وكانت الفاشية بذلك قادرة على الاستفادة من المفارقات التاريخية بين الفكر والواقع، إذ استغلت أشكالاً فكرية ثورية لدى فلاحي العصور الوسطى لتحفيز وحشد الطبقات الوسطى في العصر الصناعي، واستغلت التناقض بين الريف

---

(1) Bloch 1990, pp. 67–8

(2) Bloch 1990, p. 68.

(3) Bloch 1990, p. 139.

(4) Bloch 1990, p. 138.

(5)Bloch 1990, p. 140.

(*) (١٤٨٩ – ١٥٢٥)، داعية ولاهوتي ثوري ألماني، واجه حركة مارتن لوثر والكنيسة الكاثوليكية في الوقت نفسه، وذلك بسبب تسوية لوثر مع الإقطاعيين. كان جزءًا من حرب الفلاحين في ألمانيا، فتم القبض عليه وعُذب وأُعدم.

(6) Bloch 1990, pp. 139–40.

والمدينة، وبين الشباب والكبار، وغيرها من التناقضات[١]. وبذلك كانت الحركة العمالية الاشتراكية في نظر بلوخ في حاجة إلى الاستفادة من التناقضات الحالية في المجتمع لصالحها، وخاصة الناتجة عن الرأسمالية، والتي لا تستطيع الرأسمالية التعامل معها أو تدجينها، وتحويلها إلى طاقة مضادة وتغيير مسارها لأهداف فاشية[٢].

وكانت نقطة انطلاق بولانتزاس في تحليله للفاشية هي الانشقاق الحاد في تمثيل الطبقات المختلفة وأحزابها السياسية في جمهورية فايمار. فبما أن كلاً من البوجوازية العليا والصغيرة شعرتا أنهما غير ممثلين سياسيًا في البرلمان، فقد حولا التمثيل من السياسة إلى الأيديولوجيا، والذي أدى إلى عدم تعبير الممثلين السياسيين لهذه الطبقات عن الأيديولوجيات التي تتبناها[٣]. وقد استطاع هؤلاء الممثلون الأيديولوجيون للطبقات التي تشهد تمثيلاً سياسيًا غير كاف أن يتوجهوا نحو الفاشية بدلاً من الأحزاب السياسية، وكانوا كذلك قادرين على الهجوم على النظام الحزبي نفسه وعلى عدم كفاءة السياسيين الحزبيين، وصنع هيمنة شعبوية على الجماهير[٤].

وقد ميز لاكلاو في مرحلته المبكرة بين الخطابات الشعبوية والطبقية (انظر أعلاه فقرة ٢,٧)، وتوصل إلى استنتاج مفاده أن الفاشية الألمانية استطاعت استغلال التناقضات بين الكتلة الحاكمة والجماهير أثناء جمهورية فايمار، وتمكنت من استغلال النزعات الديموقراطية اليعقوبية Jacobin والشعبوية وتحويلها إلى خطاب عرقي لاديموقراطي[٥]. ومثلما فعل بلوخ، لكن دون الإشارة إليه، ذهب

---

(1) Bloch 1990, pp. 97 et sqq.

(2) Bloch 1990, p. 113; cf. Bloch 1990, p. 116.

(3) Poulantzas 1974, pp. 72 et sqq., p. 78.

(4) Poulantzas 1974, p. 77.

(5) Laclau 1977, pp. 120–1, 142.

لاكلاو إلى أن هذه الاستراتيجية في الهيمنة الفاشية كانت ناجحة بسبب أن الخطاب السياسي الشيوعي "قد استبعد من حيث المبدأ أي دعوة جماهيرية غير مستندة على الطبقة العاملة" ومن ثم انعزل عن الطبقات الوسطى وافتقد عنصر الهيمنة الشاملة على الجماهير بكل طبقاتها والذي نجحت به الفاشية"(١). ونتيجة لاختزال الحركة الإشتراكية لمشروعها إلى رؤية طبقية عمالية، فلم يستطع جناحاها الديموقراطي والثوري الاستفادة من الربط بين الأيديولوجيا الديموقراطية الشعبية والجماهير من كل الطبقات، ولم تستطع تجنب النزعة الانتهازية لجناحها الاشتراكي الديموقراطي"(٢).

وبفضل كل تلك الإسهامات النظرية في تفسير صعود الفاشية، بحث "مشروع نظرية الأيديولوجيا" في الجاذبية التي تمتعت بها النازية ونجاحها في "تنظيم الاغتراب الذاتي (للناس عن قواعدهم الطبقية) باعتباره فعلاً ذاتيا حماسيا"(٣). وفي حين تخلى هوركهايمر وأدورنو عن وصف الفاشية الألمانية باعتبارها أيديولوجيا، بحجة أنها لم تكن تتطابق مع تعريفهما للأيديولوجيا باعتبارها شكلاً بورجوازيا ليبراليا من الوعي الأيديولوجي (انظر أعلاه فقرة ٣,٤)(٤)، فإن "مشروع نظرية الأيديولوجيا" قد اتبع القرار المنهجي بعدم البحث في المضمون المخصوص للأفكار، والتركيز بدلاً من ذلك على ممارسات النازية في التحول الأيديولوجي(٥). وبالطبع فقد أظهرت الدراسات التجريبية أولوية الترتيبات

---

(1) Laclau 1977, pp. 125, 127.

(2) Laclau 1977, p. 141.

(3) PIT 2007, p. 107.

(٤) وفقًا لهوركهايمر وأدورنو، لم يعد هناك أي "روح موضوعي" في الرؤية النازية للعالم، بحيث لا يعد ينفع في وصفها مصطلح الأيديولوجيا الذي يعني الوعي الزائف. وما استخدمه النازيون بدلاً من الوعي الزائف هو التطويع والتهديد بالقمع، مع وعد أتباعهم بأن ينالوا شيئًا من الغنائم. (IFS (ed.) 1956, p. 169; Adorno 1973–86, Vol. 8, p. 466).

(5) PIT 2007, p. 72.

والممارسات والشعائر الأيديولوجية على الأفكار[1]. واكتشفت هذه الدراسات أنـه فوق أي عقيدة قويمة فاشية orthodoxy، هناك ممارسة قويمة فاشـية orthopraxy، أي ممارسة صحيحة، تتمثل في أفعال أدائية تقوم بها ذوات متـشكلة أيـديولوجياً، مثل المارشات العسكرية والتجمعات الجماهيرية، وجمع التبرعات العينية والنقديـة للمحتاجين، وحياة المعسكرات، والاحتفالات العامة[2].

إن خصوصية الفاشية لا تتمثل في مجموعة من الأفكار وحسب، بل تتمثل في احتلال المجال الأيديولوجي نفسه وتحويل كامل للكتلة الحاكمة البورجوازية بطريقة مضادة للديموقراطية. وقد تم القيام بذلك في فاشية موسوليني، التي وظفت مقولات "الصراع" و"المخاطرة بالحياة" و"الإيمان" (بالثورة والدولة)، والتي ربطـت خبـرة الحرب وجاهزية الجندي بالتضحية الذاتية التي لا تخاف، وتحولت بذلك إلى شـكل مؤدلج من الإيمان الديني، تم اتخاذه على أنه هو أساس الواقع. وهكذا كان التحـول الجديد الذي شهدته الأيديولوجيا على يد الفاشية موجهًا بالإخـضاع الأيـديولوجي للذوات بالدرجة الأولى[3]. لقد تم تصوير الدولة الفاشية على أنهـا قـوة روحيـة، تتجذر في أعماق شخصيات الذوات الخاضعة لها، حيث تعشش داخلهـم بوصـفها "جوهر روحهم"، والقوة المحركة لهـم، والتـي تعطـي للـنفس قوتهـا، وهـي كلها تأثيرات مطلوبة كـي تجعـل مـن الـذات "ذاتـــا" وتُحـدِث تأثيراتهـا الأيديولوجية المطلوبة[4].

---

(1) PIT 2007, p. 77.

(2) PIT 2007, pp. 104–5; cf. PIT 2007, pp. 118 et sqq., 208 et sqq., 228 et sqq., 258 et sqq.

(3) PIT 2007, pp. 72–3, pp. 79–80, 87.

(4) PIT 2007, p. 75.

لقد سعى هتلر من البداية وبوضوح لإعادة تنظيم إعادة الإنتاج الأيديولوجية للحكم البورجوازي. ولهذا الهدف فقد تم تشكيل "الاشتراكية القومية" باعتبارها مضادة للبلشفية، وبمعنى مزدوج:

١ - فقد قدمت النازية نفسها على أنها عدو البلشفية الجاهز للانقضاض عليها (مع الاشتراكية الديموقراطية).

٢ - كما قدمت نفسها على أنها الغريم الأيديولوجي الذي يتبنى بعض العناصر التكوينية لغريمه، مثل "النمط الجديد للحزب"، والخَطَابة الصراعية العنيفة، وطريقة الحشد الجماهيري[١]. وليس من المثير للدهشة أن هذا الاستيلاء على الأساليب البلشفية في التنظيم والحشد قد تم استغلالها في الحرب الباردة ضد الشعارات اليسارية، وكذلك من قبل حركات مراجعة الهولوكوست Holocaust revisionists مثل إرنست نولته Ernst Nolte الذي برهن على أن النازية لم تكن سوى نسخة من ثورة أكتوبر البلشفية، وأن جرائم النازية في التطهير العرقي لم تكن سوى رد فعل مبالغ فيه على التطهير الطبقي الذي مارسه السوفييت و"البربرية الآسيوية"، وهكذا. وبدلاً من الشعار القائل "البُنّي هو رد فعل على الأحمر" (بمعنى أن النازية هي رد فعل على الشيوعية) وذلك كي تتمكن من تدميرها بصورة أكثر كفاءة، ظهر شعار "البُنيّ ليس سوى درجة قاتمة من الأحمر"[٢] (أي إن النازية ليست سوى صورة مخففة قليلاً من الشيوعية).

والمثال الأبرز على عملية إحلال أيديولوجي هي تمكن النازية من صنع صورة عن عدو هو الثورة البروليتارية العالمية، وذلك بتصويرها على أنها

(1) PIT 2007, pp. 87–8.

(2) Cf. PIT 2007, pp. 87 et sqq.

يمكننا أن نجد مثالاً معاصرًا على التوجه نحو مراجعة الهولوكوست في كتاب بيتر سلوتردايك Peter Sloterdijk, Rage and Time (Sloterdijk 2010)، وانظر نقدي لهذا التوجه في Rehmann and Wagner 2010, pp. 41–4

مؤامرة يهودية للسيطرة على العالم[1]. وتم تصوير هذه المؤامرة على أنهـا تمثـل رأس المال المالي الربوي اليهودي الذي يسعى للسيطرة على رأس المال الصناعي الذي تمثله الصناعة الألمانية. وتتمثل الوظيفة الأساسية لمعاداة السامية في اختراق الخطابات الشعبوية الأيديولوجية المتعددة (والتي أطلق عليها هتلر باحتقار "خلـيط الآراء" في كتابه "كفاحي"[2])، وإعادة تنظيمها لصنع وفاق بين الطبقات عن طريق العرق، وصنع عداء داخـل البلـد الواحـد لمنـع تكـوين أي وفـاق مـساواتي ديموقراطي[3]. إن التشكيل الأيديولوجي لأمة ألمانية Volk خاضعة لقائـد Führer قد تم تأسيسه في مقابل تشكيل العدو اليهودي في صورة أمة مضادة Gegenvolk، وقد كانت الحدود مفتوحة بين هذين التشكيلين، بحيث يلقى كل من يواجه النـازيين معاملة هذه "الأمة المضادة"[4].

٦,٩ - سياسات الإبادة والصراع الكنسي في ألمانيا النازية

في دراسة عن "التحول الفاشي للذات البورجوازية" أوضح هاوج بمثال "إبـادة الحياة التي لا تستحق أن تعاش" أن السياسات النازية في الإبادة لم تختـرق الطـب والطب النفسي من الخارج، بل كانت مدعومة بفاعلية من المجـال الأيـديولوجي لهاتين المهنتين (في ألمانيا في ذلك العصر). فاستخدام الغاز (فـي الإبـادة) كـان "ضرورة طبية"، فلم يكن الأطباء مجبرين على ذلك، بـل كـان هـذا الاسـتخدام "مسموحًا به" أو "من خياراتهم المتاحة"[5].

---

(1) PIT 2007, pp. 89 et sqq.

وقد فسر لوزاردو هذه الظاهرة على أنها تغير في الأيديولوجيا النازية من العداء العرقي لجزء من الشعب إلى عداء قومي لشعوب وقوميات بأكملها (Losurdo 2004, pp. 823 et sqq., pp. 851–2, pp. 877–8).

(2) 'Gemengsel von Anschauungen' (Hitler 1939, p. 422).

(3) PIT 2007, pp. 92–3

(4) PIT 2007, pp. 103–4.

(5) W.F. Haug 1986b, pp. 26 et sqq.

إن السؤال حول التشكيلة الأيديولوجية التي تكمن وراء تدعيم هـذه الأفعـال والممارسات يحيلنا مباشرة إلى شبكة ضخمة من علاقات القوة التي عملـت علـى التحول الفاشستي للذات البورجوازية قبل ١٩٣٣ بكثير. وقد ظهرت هذه العلاقـات التي أضفت الطابع الاعتيادي على الممارسات الفاشستية في مجال الحياة اليوميـة، وجعلت الذوات تمارس الفاشية بنفسها على أنها شيء عادي، وأقامت حدودًا فاصلة بين المعياري واللامعياري(١). وقد انشغل الطب النفسي ومعه العديد مـن أدبيـات الدعم النفسي في ضمان استجابة الناس لعمليات التشكل الأيـديولوجي، وضـمان خضوعهم الذاتي للأيديولوجيا(٢). وقد تحقق ذلك بتكوين صورة مثالية عن الـصحة والجمال، والتي تم توظيفها بطريقة عرقية؛ وتحقق أيضًا عن طريق تقديم تعريفات لكل ما هو خارج أعراف المجتمع ومن ثم يصير عرضة للاستبعاد.

وفي دراسة تنتمي لهذا السياق حول "الكنائس في الدولـة النازيـة"، بحثـت في تعاون كل من الكنائس الكاثوليكية الرومانية والبروتستانتية مع الدولة النازيـة، ومقاومتها لهذه الدولة في موضوعات هامشية جداً، وكيفية ارتباط هذين الجـانبين معاً: "إن نفس الكنائس التي اعترفت بالدولة الفاشية الدموية إلى النهايـة كمـا لـو كانت سلطة إلهية، كان لديها القدرة، أكثر من أي قوة أيديولوجيـة أخـرى، علـى تحدي أي محاولة من هذه الدولة لإخضاع الكنـائس لـسلطتها وتحـدي منـاطق نفوذها"(٣). وقد أصرت كلا الكنيستين على حقهما القانوني التقليدي باعتبارهما من المؤسسات التي يشملها القـانون العـام Körperschaft des öffentlichen Rechts، والذي يضمن لهما استقلالاً وتأثيرًا دوليا بين تشكيلة القوى الأيديولوجيـة، خاصـة

---

(1) W.F. Haug 1986b, p. 71.

عمل روبرت كاستل علـى تطـوير مفهـومي "القـوة علـى فـرض المعياريـة" power of normalisation و"الممارسات الفارضة للمعيارية" normalisation practices فـي كتابـه L'Ordre psychiatrique (cf. Castel 1988).

(2) W.F. Haug 1986b, p. 74.

(3) Rehmann 1986, p. 13.

في النظام التعليمي. فقد قدمت نفسها على أنها قوة داخل الدولة وبجانبها، وكانت مستعدة لقبول الدولة القائمة باعتبارها سلطة من عند الله، طالما اعترفت هذه الدولة بقوتها الأيديولوجية واستقلالها النسبي.

لكن بمجرد ما أن عصف النازيون بهذا الاتفاق، خاصة مع الكنيسة الكاثوليكية، ظهرت حرب مواضع (على طريقة جرامشي) بينهما على الكفاءة الأيديولوجية، خاصة في مجال التعليم العام والأخلاق، حيث اضطرت الحكومة النازية للتراجع في حالات كثيرة، مثل المعركة حول وضع الصلبان في فصول المدارس، ومثل إعلان الأسقف الكاثوليكي عن رفضه لعمليات القتل الرحيم في ١٩٤١[1]. وعلى الجانب البروتستانتي كان التعدي على استقلال الكنيسة يعني أن العلاقة الداخلية الخاصة بين الهيئة الكنسية وسلطة الدولة قد دخلت في أزمة واضمحلال، والتي ظهرت في وعي الكثير من رعاة الكنيسة ورعاياها على أنها "وخز في الضمير"[2]. وكان "اللاهوت الجدلي" لكارل بارت، بإصراره على المبدأ البروتستانتي بالالتزام بالكتاب المقدس وحده ورفضه من ثم لأي علاقة مع أي سلطة قائمة، قادرًا على الابتعاد عن الدولة النازية دون أن يدينها، بالتزامه الصمت التام، الذي تم النظر إليه على أنه نوع من الصبر أو القبول بقدر الله. وهكذا عمل الخضوع السلطوي لكلمة الله على إطلاق طاقات دينية لم تستطع الدولة الفاشية التحكم فيها أو إدماجها في أيديولوجيتها. فإزاء الصمت الديني الإيماني صارت آليات الهيمنة النازية عاجزة[3]. ولم يكن من المثير للدهشة أن الكنائس التي تأسست بتأثير من كارل بارت قد تم تهميشها لمرة أخرى بعد الحرب، تمامًا كما همشت هي نفسها في عصر النازية.

---

(1) Rehmann 1986, pp. 76 et sqq., 88–9.

(2) 'Gewissensnot'; Rehmann 1986, p. 111.

(3) Rehmann 1986, p. 118.

٧,٩ - دراسات أيديولوجية نظرية أخرى

إن الدراسات التي بدأها "مشروع نظرية الأيديولوجيا" ببحثه في الفاشية الألمانية قد تلتها دراسةٌ في مشروع أعده المعهد الفلسفي بجامعة برلين الحرة، وهو المشروع الذي أنتج بعد ذلك دراسات عديدة عن دور الفلسفة في عصر الفاشية الألمانية، مثل "الفلاسفة الألمان في ١٩٣٣"[١]، و"علاقات الفلسفة في الفاشية الألمانية"[٢]، و"هايدجر في سياقه"[٣]، و"العنف الأفلاطوني: الهرمنيوطيقا السياسية لجادامر"[٤]، و"انتصار إرادة القوة: صورة نيتشه في الدولة النازية"[٥].

كذلك يركز "مشروع نظرية الأيديولوجيا" على جانب آخر في نشأة أجهزة الهيمنة البورجوازية في القرنين السابع عشر والثامن عشر[٦]. فبالتركيز على اللغات والآداب التي من أصل لاتيني وحضورها في الأكاديميا الألمانية، بحث بيتر جيله Peter Jehle في العداء لفرنسا والذي كان مؤسِّسًا للطابع "الألماني" للأيديولوجيا[٧]. وقد أجريت دراسة وَظَّفتُ فيها نظرية جرامشي في الهيمنة في دراسة أعمال ماكس فيبر السياسية والسوسيولوجية، في سياق خطاب "البروتستانتية الثقافية" أثناء عصر الإمبراطورية أواخر القرن التاسع عشر. وقد توصلت إلى أن مقاربات فيبر السياسية والأخلاقية يمكن فهمها على خلفية التسوية بين البورجوازية والإقطاع في عصره، وأنه كان يُعِدّ لتشكيل جديد في الهيمنة يتصف بتسوية طبقية على نمط الفوردية بين البورجوازية و"الأرستقراطية العمالية". وبذلك يمكننا النظر إلى نظرية فيبر في التحديث على أنها "ثورة سلبية" للكتلة الحاكمة البورجوازية[٨].

---

(1) W.F. Haug (ed.) 1989.

(2) Laugstien 1990.

(3) Leaman 1993.

(4) Orozco 2004.

(5) Zapata Galindo 1995.

(6) Cf. PIT 1987.

(7) Jehle 1996.

(8) Cf. Rehmann 2013a.

الفصل العاشر

فريدريك هايك والسمة الأيديولوجية لليبرالية الجديدة

يقول ماركس في الفصل المعنون "ما يسمى بالتراكم الأصلي" The so-called Primitive Accumulation من كتابه "رأس المال": "إذا كانت النقود... تأتي للعالم ملطخة بالدماء على إحدى وجنتيها، فإن رأس المال يأتي وهو منغمس من قمة رأسه إلى قدميه في الدماء والقذارة"[1]. وليس من المبالغة في أن نطبق هذه المقولة على نشأة الليبرالية الجديدة كذلك، والتي تم وضعها للتطبيق في تشيلي أثناء الديكتاتورية العسكرية في عصر بينوشيه[*] Augusto Pinochet. فبعد الانقلاب مباشرة في ١٩٧٣، كان الاقتصاديون من مدرسة الليبرالية الجديدة الملتفين حول ملتون فريدمان[**] Milton Friedman وأرنولد هاربيرجر[***] Arnold Harberger والذين يسمون "مجموعة شيكاجو" على استعداد لنشر فكرهم، وأرسلوا للجنرالات في تشيلي اقتراحاتهم للسياسات الاقتصادية الجديدة، والتي وُضِعت للتطبيق

---

(1) Marx 1976, pp. 925–6.

(*) (١٩١٥ – ٢٠٠٦). ديكتاتور تشيلي، من ١٩٧٣ إلى ١٩٩٠. كان جنرالاً وظل على رأس الجيش حتى ١٩٩٨. جاء إلى الحكم بعد الانقلاب الذي دبرته الولايات المتحدة على حكومة سلفادور أليندي Salvador Allende المنتخبة.

(**) (١٩١٢ – ٢٠٠٦). عالم اقتصاد أمريكي، حاصل على جائزة نوبل سنة ١٩٧٦، من أبرز أعضاء الجيل الثاني لمدرسة شيكاغو، ذات التوجه الليبرالي في الاقتصاد والسياسة. كان مستشارًا لريجان وثاتشر، وأصر على اقتصاد السوق الحر ودافع عنه بشراسة.

(***) (مواليد ١٩٢٤) عالم اقتصاد أمريكي، من المدافعين عن السوق الرأسمالي الحر، وله إسهام في ظاهرة "ترييض" الاقتصاد، أي معالجة القضايا الاقتصادية معالجة رياضية بالمعادلات والحساب الرياضي للتكاليف.

عن طريق الصدمات الكهربائية ابتداءً من ١٩٧٥. وبعد ١٩٧٨ تُشكّل توجه ليبرالي جديد آخر وهو "مدرسة فرجينيا" أو "مدرسة الاختيار العام" Public-Choice-School بريادة جيمس بوكانان(*) James M. Buchanan وجوردون تالوك(**) Gordon Tullock، وهي مدرسة كانت مهتمة بصفة أساسية بتحويل جهاز الدولة إلى سوق(1) 'marketisation' of the state. وابتداءً من ١٩٧٥، كان فريدريك هايك على اتصال مباشر بدوائر الحكم في تشيلي. وقد رحب به بينوشيه شخصيًا في ١٩٧٧، وكان له تأثير كبير على دستور تشيلي الذي تم وضعه في هذا العصر الديكتاتوري سنة ١٩٨٠، والذي كان عنوانه "دستور الحرية" Constitution of Liberty مستعارًا من عنوان كتاب هايك الصادر سنة ١٩٦٠(2).

١,١٠ - تَشَكُّل الهيمنة الليبرالية الجديدة

لقد أصبحت الليبرالية الجديدة الملمح العام للسياسات الاقتصادية التي دعت إلى تحقيق نظام سوق "متحرر" من التدخل الحكومي، خاصة من أي محاولة لإعادة توزيع الثروة لصالح الطبقات الدنيا أو الفئات المهمشة. وقد دافع الداعون إليها عن تفكيك دولة الرعاية الاجتماعية، والتخلي عن الحركة العمالية، وإضعاف النقابات والاتحادات العمالية وقدرتها على المساومة، وكل ذلك باسم مجتمع "السوق الحر"

(*) (١٩١٩ – ٢٠١٣). عالم اقتصاد أمريكي، حاصل على جائزة نوبل سنة ١٩٨٦.

(**) (١٩٢٢ – ٢٠١٤). عالم اقتصاد أمريكي، ومن رواد نظرية الاختيار العام، التي تهدف تطبيق النظريات الاقتصادية على السياسات العامة للدولة.

(1) Cf. Walpen and Plehwe 2001, pp. 45 et sqq., 56–7.

(2) Walpen and Plehwe 2001, pp. 60–1.

قال هايك في حوار له سنة ١٩٨١: "لم أعرف بوجود أي حكومة شمولية في أمريكا اللاتينية. وأن الحكومة الشمولية الوحيدة كانت تشيلي في عصر أليندي Allende. وتشيلي الآن تمثل نجاحًا عظيماً. ويجب أن ينظر العالم إلى تعافي تشيلي باعتباره أكبر معجزة اقتصادية في عصرنا" (Quoted in Ebenstein 2003, p. 300)

وروح المبادرة لديه، والتي تتعرض للشلل بسبب بيروقراطية الدولة. وبدعوتها إلى الحرية الفردية، تقدم الليبرالية الجديدة نفسها على أنها ستأتي بكل المهارات والرغبات الإنسانية إلى مجال السوق، لأنها تنظر إلى التبادل السوقي على أنه "قيمة أخلاقية في ذاتها"، قادرة على الحلول محل كل المعتقدات الأخلاقية التقليدية(1).

ظهر مصطلح "الليبرالية الجديدة" neoliberalism لأول مرة في مؤتمر دولي للاقتصاديين الليبراليين في باريس سنة ١٩٣٨، بمناسبة صدور الترجمة الفرنسية لكتاب "المجتمع الصالح" The Good Society (١٩٣٧)، الذي ألفه الفيلسوف وناقد سياسة الاتفاق الجديد(*) ولتر ليبمان Walter Lippmann. ومن بين الأهداف الأخرى للمؤتمر مناقشة كيفية "شن حرب دولية من أجل ليبرالية المبادرة"، والتي عليها أن تتميز عن "ليبرالية متنشستر"(2). وقد اتفقت أغلبية بسيطة أخيرًا على استخدام كلمة "نيو - ليبرالية" néo-liberalisme لهذا النوع الجديد من الليبرالية، وذلك في مقابل مصطلحات أخرى كانت مطروحة في هذه الأثناء، مثل "الرأسمالية الجديدة"néo-capitalisme و"الليبرالية الإيجابية" positif libéralisme بل و"الليبرالية

---

(1) Cf. Harvey 2005, p. 3.

(*) الاتفاق الجديد New Deal هو حزمة من القوانين التي قررها الكونجرس الأمريكي والسياسات التي أدخلتها إدارة الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفيلت في الثلاثينيات، هدفها مواجهة الكساد الاقتصاد والأزمة الطاحنة التي تعرضت لها أمريكا آنذاك، بمنح العمال بعض المميزات مثل أجور أعلى وتأمينات وإعانات بطالة، وإنعاش للاقتصاد بتدخل الدولة في التوظيف، وإصلاح النظام المالي لمنع حدوث كساد آخر.

(2) Cf. Walpen 2004, pp. 56–7.

(ليبرالية مانشستر هي الليبرالية الإنجليزية التقليدية في القرن التاسع عشر، والتي كانت تقتصر على الدعوة إلى سوق حر بعدم تدخل الدولة في الاقتصاد، ورفع القيود عن حركة السلع ورؤوس الأموال، ولذلك كانت ليبرالية سلبية. أما الليبرالية الأخرى الجديدة فهي ليبرالية المبادرة، وهي إيجابية، وتنص على ضرورة تدخل الدولة بسياسات تنشئ السوق الرأسمالي الحر نفسه وتضمن أن يظل هذا السوق حراً، وتفرض علاقات الإنتاج الرأسمالية والتعاملات الرأسمالية بإيجابية. المترجم).

الاجتماعية" libéralisme social أو "ليبرالية اليسار" libéralisme de gauche[(١)]. وبصرف النظر عن الاختلافات فيما بين هذه المصطلحات، فيمكننا ملاحظة نقطتين مشتركتين بينها، الأولى هي رفض أي منظور جماعي، وهو منظور واسع يضم الشيوعية والاشتراكية، بل وكذلك الكينزية والتسوية الطبقية لدولة الرعاية الاجتماعية في عصر الفوردية. والثانية هي الوقوف ضد التصور الاقتصادي المحدود والضيق لليبرالية الكلاسيكية، والتشديد على دور الدولة، والتي وفقًا لهايك عليها أن تؤسس للسوق التنافسي وتُؤَمِّنه باعتباره المبدأ المنظم للاقتصاد[(٢)]. وكان الهدف هو "ليبرالية تدخلية" liberal interventionism والتي "لا تتدخل ضد قوانين السوق بل لتدعيم قوانين السوق"[(٣)]. وقد أشار أوتو جراف لامزدورف في مقدمته للطبعة الجديدة من الترجمة الألمانية لكتاب هايك "الطريق إلى العبودية"، إلا أن مذهب الليبرالية الجديدة لا يتعلق بالمنافسة وحدها، بل "بنظام من المنافسة تقيمه الدولة"[(٤)]. هذا التعريف الذي يقدمه الليبراليون الجدد عن الليبرالية الجديدة يجب ألا يجعلنا ننخدع بخطابهم المدوي في مهاجمة تدخل الدولة في الاقتصاد، فهو لا يعني أبدًا عداءً مبدأيًا للدولة.

وقد كان الطابع الدولي لليبرالية الجديدة منذ بدايتها مثيرًا للاهتمام. فقد ضمت جماعة مونت بيلرين Mont Pèlerin Society التي تأسست في أبريل ١٩٤٧ في سويسرا نخبة من المثقفين الليبراليين من عشر دول (أمثال والتر يوكن[(*)]

---

(1) Walpen 2004, p. 60.

(2) Cf. Walpen 2004, pp. 58, 64.

(3) Röpke, quoted in Walpen 2004, p. 70.

أو بالأحرى فرض قوانين السوق بقوة الدولة وسلطتها القانونية والإرغامية.

(4) In Hayek 1994b, p. 12.

(*) (١٨٩١ – ١٩٥٠) عالم اقتصاد ألماني، من مدرسة "الأوردوليبرالية" ordoliberalism، أو الليبرالية المنظمة، التي تشدد على أهمية الدولة في تفعيل السوق الحر وحمايته بالتشريعات، ومراعاة الجانب الاجتماعي.

Walter Eucken، وفريدريك أوجست فون هايك Friedrich A. von Hayek، وميلتون فريدمان Milton Friedman، ووالتر روبكه(*) Wilhelm Röpke، ولودفيج فون ميسز(**) Ludwig von Mises، وكارل بوبر Karl Popper(***). هذه الشبكة النخبوية العابرة متعددة القوميات صارت نواة لمراكز فكرية عديدة قدمت نقدًا دقيقًا للكينزية التي كانت سائدة آنذاك، حسب السياق الذي طُبقت فيه في كل دولة، وأثرت بشدة على الرأي العام. وبطريقة لم تلاحظها المجموعات اليسارية التي نشأت عن حركات ١٩٦٨ والمثقفين الكينزيين، فقد تمكن الليبراليون الجدد في السبعينيات من السيطرة على حزب المحافظين في إنجلترا (عن طريق معهد الشئون العامة)، والحزب الجمهوري في أمريكا (عن طريق معهد المشروع الأمريكي ومؤسسة هيريتاج Heritage Foundation(****)).

ولمدة ثلاثين سنة ظلت الليبرالية الجديدة مجرد حركة لأقلية من المفكرين لا تستطيع مضاهاة سيطرة الكينزية على الرأي العام. لكن كل هذا بدأ في التغير

(*) (١٨٩٩ – ١٩٦٦) عالم اقتصاد ألماني، ينتمي لمدرسة "السوق الاجتماعي"، أي التي تهتم بالأبعاد الاجتماعية لاقتصاد السوق، وتولي أهمية للصالح الاجتماعي العام وتدخله في منطق السوق الرأسمالي. أحد مخططي الاقتصاد الألماني فترة تعافيه من آثار الحرب العالمية الثانية.

(**) (١٨٨١ – ١٩٧٣) من أهم أعلام الجيل الثاني من المدرسة النمساوية في الاقتصاد، اتجاهه نيوكلاسيكي، أي يعيد إحياء الليبرالية الاقتصادية، لكن بصورة متطرفة لا تعير شأنًا للأبعاد الاجتماعية. يعد هو وفريدرك هايك من مؤسسي الليبرالية الاقتصادية والليبرالية الجديدة في القرن العشرين.

(***) (١٩٠٢ – ٩١١٤) فيلسوف ومفكر سياسي بريطاني الجنسية ومن أصل نمساوي. اشتهر بنظرياته في فلسفة العلم وبكتابه "منطق الكشف العلمي" الذي وضع فيه نظريته في معيار التكذيب باعتباره دعامة التفكير والعمل العلمي، وكذلك كتابه "المجتمع المفتوح وأعداؤه" الذي واجه فيه بشراسة فلسفات التخطيط الاجتماعي والاشتراكية من أفلاطون إلى هيجل إلى ماركس، ومن المدافعين الشرسين عن المجتمع الليبرالي الذي أسماه "المجتمع المفتوح".

(****) مؤسسة بحثية أمريكية محافظة، ومن أهم المؤثرات على السياسات الاقتصادية والمالية الأمريكية. تم تأسيسها سنة ١٩٧٣، وتبنى ريجان أحد أجنداتها الاقتصادية.

في أواخر السبعينيات، عندما ضربت الأزمة الاقتصادية نظام الفوردية، وعندئذ أدركت النخب الحاكمة أن السياسات الكينزية لم تعد مجدية، وأن التسوية الطبقية الفوردية لا يمكن الحفاظ عليها. ويمكننا ملاحظة بداية التغير في ١٩٧٤ و١٩٧٦، عندما حصل فريدريك هايك ثم ميلتون فريدمان على التوالي على جائزة نوبل في الاقتصاد. وبعد نجاح ثاتشر سنة ١٩٧٩ وريجان في ١٩٨٠، صارت الليبرالية الجديدة قادرة على الفوز بالقمم الحاكمة للدولة في البلدان الرأسمالية المتقدمة. كان مصطلح "القمم الحاكمة" commanding heights قد استخدمه لينين لأغراض مختلفة تماماً، وتمت قرصنته لوصف تشكيلة جديدة في الهيمنة الليبرالية الجديدة، وصار عنوانًا للبروباجاندا الناجحة التي قامت بها[١]. ومنذ ذلك الوقت صارت الليبرالية الجديدة التشكيلة الاقتصادية السياسية للرأسمالية والتي انتشرت بها في عصر العولمة لأكثر من ثلاثين سنة. وبعد انهيار الأنظمة الاشتراكية في ١٩٨٩ صارت الليبرالية الجديدة بلا منافس.

وإذا نظرنا إليها من جهة نتائجها، فيمكننا القول: إن الليبرالية الجديدة كانت مشروعًا سياسيا لاستعادة قوة النخب الاقتصادية[٢]. وفي أكتوبر ٢٠١١، بعد شهر واحد من ظهور حركة "احتلوا وول ستريت" Occupy Wall Street، ظهر تقرير "مكتب الكونجرس للميزانية" Congressional Budget Office حول توزيع دخول الأسرة في الولايات المتحدة، وكانت نتائجه مؤكدة على شعار الحركة، "نحن ال ٩٩ بالمائة" We are the 99 percent، وذلك بإقراره أنه بين ١٩٧٩ و٢٠٠٧ (أي بين بداية الليبرالية الجديدة وظهور الأزمة الاقتصادية)، ضاعف أغنى واحد بالمائة من ثرواتهم من الدخل القومي، في حين هبطت دخول ال ٩٩ بالمائة[٣].

---

(1) Yergin and Stanislaw 1998.

(2) Cf. Harvey 2005, pp. 16, 19.

(3) Cf. Wolff 2011c.

لقد تزامنت بداية الليبرالية الجديدة مع التحول من نظام بريتون وودز(*) Bretton-Woods system إلى نظام جديد أساسه سيطرة الرأسمالية المالية على وول ستريت في بداية السبعينيات، حيث تم سحب معظم التعاملات المالية الدولية من سيطرة الدولة وبنوكها المركزية، وتولتها البنوك الخاصة(١)، ولذلك نظر كثير من نُقّاد الليبرالية الجديدة لها على أنها تحول الرأسمالية إلى رأسمالية مالية financialised capitalism، تسعى للربح بالمضاربات، وإحلال رأسمالية البورصات والبنوك محل الرأسمالية الصناعية(٢).

وقد اعترض هاوج على هذا التوصيف، ذاهبًا إلى أن الفصل الحاد بين الرأسمالية المالية والرأسمالية الصناعية ليس دقيقاً، ذلك لأن شركة جنرال موتورز مثلاً يمكن النظر إليها على أنها شركة مالية جاذبة للأموال وتنشغل هامشيًا في إنتاج الثلاجات في الوقت نفسه، وكذلك شركة BMW التي يمكن النظر إليها على أنها بنك ضخم يعمل في صناعة السيارات(٣). كما يتجاهل هذا التوصيف شركات عالمية النشاط (حيث يقل أو ينعدم فيها التمييز بين رأس المال المالي والصناعي أو لا ينطبق عليها من الأصل) مثل إنتل INTEL (١٩٦٨)، وآبل Apple (١٩٧٦)، وأوراكل Oracle (١٩٧٧)، وآدوبي Adobe (١٩٨٢)، وسيمانتك Symantec (١٩٨٢)، وسيسكو Cisco (١٩٨٤)، وياهوو Yahoo (١٩٩٥)،

(*) هو نظام مالي دولي، ينظم المعاملات المالية وسعر صرف العملات بين الدول التي دخلت في اتفاقية بريتون وودز سنة ١٩٤٤، ومنها الولايات المتحدة وكندا وغرب أوروبا واليابان، ثم انضمت إليها معظم دول العالم من خارج الكتلة الاشتراكية. يقوم النظام على أساس قياس سعر صرف العملات المحلية بالدولار الأمريكي، بالاعتماد على قاعدة ذهبية للدولار. وعندما تم فك ارتباط الدولار بقاعدة الذهب في السبعينيات، انهار هذا النظام وصارت قيمة الدولار محسوبة بعلاقاته مع كل العملات الأخرى مباشرة دون توسط الذهب.

(1) Cf. Gowan 1999, pp. 17 et sqq.

(2) Cf. Wallerstein 2009, p. 12; Huffschmid 2010, p. 46.

(3) W.F. Haug 2012, p. 49.

وجوجل Google (١٩٩٨) وغيرها كثير(١). ومن ثم ينظر هاوج إلى مصدر جاذبية ونجاح الليبرالية الجديدة على أنه يرجع إلى صلتها العضوية الوثيقة مع الرأسمالية عالية التقنية عالمية النشاط transnational High-Tech Capitalism(٢). وفي هذا السياق، اعتمد روبرت كوكس Robert Cox وستيفن جيل Stephen Gill على مفهوم بولانتزاس عن "الشريحة الداخلية من البورجوازية"(*) ، وفسرا الهيمنة العالمية لليبرالية الجديدة باعتمادها على طبقة إدارية معولمة ومجتمع مدني دولي بصورة موسعة(٣).

سوف أركز في هذا الفصل على فريدريك هايك، والذي يعد أحد أهم المثقفين العضويين لليبرالية الجديدة. ولد هايك في فيينا سنة ١٨٩٩، وبدأ حياته باعتباره عالم اقتصاد ينتمي للمدرسة الحدية النمساوية marginal-utility school التي كان يقودها آنذاك لودفيج فون ميسز. وفي ١٩٣١ هاجر إلى لندن، حيث قام بالتدريس في مدرسة لندن في الاقتصاد London School of Economics. وأثناء الحرب العالمية الثانية تحول من الاقتصاد إلى الفلسفة. وفي ١٩٥٠ انتقل إلى الولايات المتحدة وقام بالتدريس في جامعة شيكاجو حتى ١٩٦٢، حيث عاد إلى أوروبا أستاذًا للاقتصاد بجامعة فرايبورج ثم بجامعة سالزبورج. وأُطلق عليه "الأب الروحي لمدرسة فرايبورج"، والتي أثرت فيما بعد على "حولية فرانكفورت العامة"

---

(1) W.F. Haug 2012, pp. 95–6.

(2) W.F. Haug 2003, p. 41.

(*) استخدم المؤلف مصطلح inner bourgeoisie لوصف الشريحة الرائدة من البورجوازية والتي تقع في مركز الطبقة وتشكل القيادة الفعلية لها، أي التي تقوم بأهم الأنشطة والأدوار داخل هذه الطبقة، ولذلك فهي الشريحة الجوهر core أو الشريحة القائدة leading، وليست مجرد شريحة داخلية inner كما قال المؤلف. المقصود أن الشريحة الطبقية من البورجوازية والمنشغلة في التكنولوجيا العالية وفي الشركات عالمية النشاط هي الشريحة الرائدة والقائدة للبورجوازية كلها.

(3) Cf. Gill 1993, Cox 1987; discussed in Candeias 2004, pp. 252 et sqq.

Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ). ولم يكن يقتــصر دور هايــك علــى المساهمة في تأسيس جماعة مونت بيلرين؛ إذ وجه أعمال الجماعة نحــو حيــازة هيمنة واسعة على أكاديميين وسياسيين من مختلف الجنسيات. وقد أشار في مقــال نشره سنة ١٩٤٩ بعنوان "المثقفون والاشتراكية" إلى أن تحقيق الأفكــار الجديــدة لليبرالية سوف يحتاج لجيلين أو ثلاثة؛ لأن هذا هو ما تتطلبه كي تتمكن من تغييــر "المناخ المتحكم فــي الــرأي العــام، أي النظــرة إلــى العــالم المــسيطرة الآن Weltanschauung"[١]. وقد صار كتابه "الطريــق إلــى العبوديــة" The Road to Serfdom (١٩٤٤)، النص المؤسس بالنسبة لليبــراليين الجــدد الملتفــين حــول مارجريت ثاتشر. ووفقًا للفــيلم الــدعائي لليبراليــة الجديــدة "القمــم الحاكمــة" Commanding Heights، فإن ثاتشر أثناء خروجها عن هدوء أعــصابها المعتــاد، قامت في جدلها مع خصم لها داخل حزب المحــافظين بــإخراج كتــاب دســتور الحرية"[٢] The Constitution of Liberty لهايك من حقيبتها ورفعته عاليًا وقالــت: "هذا هو ما نؤمن به".

لكنني بتركيزي على أهمية هايك باعتباره مثقفًا عضويا لا أتبنى أبدًا النظــرة القائلة: إن التشكل الفعلي لليبرالية الجديدة كان بسبب أفكاره وحدها. فهــذا يعنــي السقوط فيما وصفه جرامشي على أنه "نزعة أيديولوجية" مقامة على تصور مثالي وثقافوي عن التاريخ(*). فما أريد القيام به هنا هو تناول بعض نــصوصه الكاشــفة عن الخصائص الأيديولوجية الأساسية لليبرالية الجديدة، وظهور تناقضاتها الداخلية من خلال هذه النصوص.

---

(1) Quoted in Walpen 2004, p. 113.

(2) Hayek 1960.

(*) وهو التصور الذي يذهب إلى أن التاريخ تصنعه الأفكار والمبادئ ويقوده المفكرون، لا البشر وأعمالهم.

٢,١٠. هجوم هايك الجبهي على "العدالة الاجتماعية"

عندما وجه هايك نقدًا صريحًا للعدالة الاجتماعية في كتابه "وهم العدالة الاجتماعية" The Mirage of Social Justice سنة ١٩٧٦، فقد كان على وعي بأنه يهاجم تصورًا مرتبطًا بالتسوية الطبقية للكينزية بشدة وكان لا يزال يتمتع بقبول واسع من الرأي العام آنذاك. وكي يحطم ما يتصف به هذا التصور من قوة على الإقناع، فقد شن عليه هجومًا عنيفاً: "إن مصطلح العدالة الاجتماعية فارغ من أي مضمون وبلا معنى"، والقول بأن المجتمع الحديث يمكن أن يكون عادلاً اجتماعيا يشبه حديثًا عن "قطعة من الحجر تتصف بالأخلاق"؛ واستخدام هذا المصطلح (العدالة) يعني عنده إما عدم التعقل أو الرغبة في الخداع والإيهام، وهو فضيحة فكرية ومدمر للحس الأخلاقي[١].

وإذا نظرنا إلى خصوم هايك، فيمكننا ملاحظة خصمين يندمجان في فئة واحدة. فالعدو الأول بعامة هو الثلاثي "الماركسية – الاشتراكية – الشمولية"[*]، والذي يخفي نواياه الثورية خلف حجاب العدالة الاجتماعية. لكن العدو الذي يستهدفه بوجه خاص هو توجه "اجتماعي" معين يمثل لديه انحرافًا داخل التراث الليبرالي. ووفقًا لهايك فإن هذا الانحراف يرجع بأصله إلى جون ستيوارت ميل، الذي أدخل في مقاله "النفعية" Utilitarianism سنة ١٨٦١ مفهوم "العدالة الاجتماعية والتوزيعية"، والتي عرفها على أنها المبدأ الذي يقول: إن "المجتمع يجب أن يعامل كل الناس بالتساوي والذين يستحقون العيش فيه بالتساوي"[٢]، ويفهم هايك المبدأ على أنه يعني أن "كل شخص يجب أن يحصل على ما يستحقه سواء أكان جيدًا أم سيئاً"[٣]. وفي نظر هايك فإن هذا المبدأ المسمى بالمساواتي وقيمة الاستحقاق

---

(1) Hayek 1976, pp. XI–XII, 78, 97.

(*) كان هايك يساوي بين هذه الاتجاهات الثلاثة ويأخذها بمعنى واحد ويرى أنها مترابطة معًا وأن كل واحدة تؤدي إلى الأخرتين.

(2) Mill 1949, p. 225.

(3) Hayek 1976, p. 208.

المتصلة به كانا "حصان طروادة" الذي تسللت منه الشمولية"[١]. وهذا ما فتح السدود[٢] أمام فيضان الاشتراكية الكاسح[٣].

ولم يكن قرار هايك بتحميل جون ستيورات ميل مسؤولية الخطيئة الأصلية عن الليبرالية الاجتماعية يفتقر للوجاهة. ففي حين قدمت الليبرالية المبكرة نفسها من جون لوك إلى جيمس ميل في صورة "النزعة الفردية الاستحواذية" possessive individualism والتي كانت تواجه بصراحة أي مطالب سياسية أو اجتماعية للديموقراطية، فإن جون ستيورات ميل الذي كتب مؤلفاته بعد ثورات سنة ١٨٤٨، افتتح عصرًا جديدًا من الليبرالية التي عليها أن تستجيب، وإلى حد ما تتكيف، مع كل من الحركات الديموقراطية في القرن التاسع عشر، والنقد الاشتراكي الموجه للرأسمالية من سان سيمون Saint Simon وتشارلز فورييه Charles Fourier ولويس بلانك Louis Blanc وروبرت أوين Robert Owen وغيرهم[٤]. وفي نظر هايك فإن الوصف المعتاد لفكر ميل على أنه "ليبرالي ديموقراطي" يعتم على تناقضات موقفه، فهو في جانب، تَسامَح مع الراديكالية (اليسار) حتى إنه أعلن أنه يميل للاشتراكية، وفي جانب آخر، حذر من توسيع حق الاقتراع لأنه سيؤدي

---

(1) Hayek 1976, p. 136.

(2) Hayek 1976, p. 140.

(3) Hayek 1976, p. 64.

(٤) أدخل مصطلح "الفردية الاستحوانية" المفكر السياسي الكندي ماكفيرسون C. B. Macpherson (١٩١١ – ١٩٨٧)، والذي استخدمه لوصف الليبرالية الكلاسيكية، خاصة توماس هوبز وهارنجتون وجون لوك. ويقصد بالمصطلح وصف الفرد على أنه "مالك شخصه وقدراته، غير مدين للمجتمع بأي منها... وتم النظر إلى الملكية باعتبارها داخلة في صميم ماهية الفرد... ويصير المجتمع السياسي وفق هذا التصور وسيلة لحماية ملكيته والمحافظة على علاقات التبادل السوقي" (Macpherson 1962, p. 3; cf. Macpherson 1962, pp. 263–4). انظر تمييز ماكفيرسون للمراحل المختلفة من الليبرالية في Macpherson 1973, pp. 5 et sqq., 25 et sqq., 32 et sqq. and Macpherson (ed.) 1975, p. 75.

إلى "طغيان الأغلبية" وسيادة "تشريعاتها الطبقية". وميل الذي أدان نظـــام العبوديـــة باعتباره انتهاكًا للمبادئ الليبرالية، هو نفسه الذي دافع عن الاستبداد باعتباره شكل الحكم الأنسب في التعامل مع "البرابرة" غير الأوروبيين(١).

لم يغفل هايك حقيقة أن العدالة الاجتماعية عند ميل كانت أحد أنـــواع خمـــسة من العدالة، وأن الأربعة الأخرى اتصفت بالفردية وكانت خاصة بالسلوك الفردي. لكن المشكلة في نظر هايك تكمن في هذا الدمج الذي أحدثـــه ميـــل بـــين العدالـــة الاجتماعية والأنواع الأخرى، إذ رفض أي جمع بين الحقوق الفرديـــة والحقـــوق الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، فقد رأى أن هذا الجمع المتنـــاقض بـــين الفـــردي والاجتماعي قد ظهر واضحًا في اضطراب أساسي في الإعلان العـــالمي لحقـــوق الإنسان (١٩٤٨)، والذي شدد على الحقوق الفردية، وكذلك على الحقوق الإنـــسانية في العمل المناسب والسكن والرعاية الصحية والتعليم المجاني والمشاركة الثقافيـــة (المواد من ٢٢ إلى ٢٧)(٢). وقد رأى هايك أن نفس الخطـــأ تكـــرر فـــي إعـــلان الرئيس الأمريكي روزفلت عن "الحريات الأربع"، والتي جمعت حـــريتين للفـــرد وهما حرية التعبير والعبادة، مع حريتين اجتماعيتين، وهما الحرية من العوز ومن الخوف(٣). كل هذه المطالب الاجتماعية هي في نظر هايك "شمولية بالمعنى الكامل لهذه الكلمة"، لأنها مستندة على تصور عن المجتمع باعتبـــاره "نظامًـــا مـــصنوعًا بالإرادة يشارك فيه كل الناس"(٤). وبهذا المعنى أعلن أوتو جـــراف لامـــسدورف Otto Graf Lambsdorff في مقدمته للطبعة الألمانية من كتاب هايك "الطريق إلـــى

---

(1) Cf. Losurdo 2011, pp. 179–80, 225–6, 246 et sqq.; Ercolani 2012.

(٢) المادة ٢٢: الحق في الأمن الاجتماعي؛ المادة ٢٣: الحق في العمل في ظل شروط عادلـــة؛ أجر متساو للأعمال المتساوية؛ الحق في تشكيل الاتحادات العمالية؛ المادة ٢٤: الحق فـــي الراحة والترفيه؛ المادة ٢٥: الحق في مستوى معيشي كريم؛ المادة ٢٦: الحق في التعلـــيم المجاني؛ المادة ٢٧: المشاركة في الحياة الثقافية.

(3) Hayek 1976, pp. 103–4.

(4) Hayek 1976, p. 104.

العبودية" أن الرئيس التشيكي فاتسلاف كلاوس Václav Klaus(*) تلميذ هايك كان على حق في تحذيره من الاشتراكيين الإصلاحيين الملتفين حول ألكسندر دوبتشيك(**) Alexander Dubček وأنهم أكثر خطورة من الشيوعيين الأصلاء(١).

٣,١٠ - تجاوز "الاقتصاد" عن طريق الكاتالاكسيا

تركزت حجج هايك ضد الليبرالية الاجتماعية في القول: إن فكرة العدالة الاجتماعية نشأت في التراث البدائي للجماعات الصغيرة، ولا يمكنها أن تطبق على مجتمع السوق الحديث، الذي لم ينشأ بإرادة أفراده نظرًا لطابعه المجرد والتلقائي(٢). وقد عمل هايك على إحلال مصطلح "كاتالاكسيا" catallaxy محل المصطلح التقليدي "الاقتصاد" economy. فكلمة "اقتصاد" تعني حرفيا قانون أو ناموس nomos الملكية العائلية oeco-nomy، أي طريقة إدارة هذه الملكية من مزرعة وحظائر وإنفاق، أو طريقة إدارة مشروع ما يسعى لأهداف معينة "وفق خطة محددة". المصطلح إذن يصف "تنظيمًا قصديا لاستخدام المرء لوسائل معينة لتحقيق أهداف معينة"، وبذلك ظل المصطلح مرتبطًا بالاقتصاد المخطط(٣). أما المصطلح الجديد "كاتالاكسيا" catallaxy فهو مشتق من الكلمة اليونانية katallattein، والتي تحمل معنيين. المعنى الأول هو "التبادل" وخاصة تبادل النقود،

(*) (مواليد ١٩٤١) عالم اقتصاد وسياسي تشيكي، تولى منصب رئاسة الجمهورية التشيكية من ٢٠٠٣ إلى ٢٠١٣.

(**) (١٩٢١ – ١٩٩٢) زعيم الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي، والقائد الفعلي لها من ١٩٦٨ إلى ١٩٦٩. عمل على إنهاء الرقابة على الأعلام وحاول القيام بإصلاحات عديدة داخل الحزب الشيوعي وداخل الدولة، مما أثار مخاوف الاتحاد السوفييتي والموالين له من الداخل، فقامت الجيوش السوفييتية باحتلال براج في أغسطس، وأنهت بذلك ما سُمي بربيع براج.

(1) In Hayek 1994b, p. 8.

(2) Hayek 1976, pp. 67, 70

(3) Hayek 1976, pp. 107–8.

والمعنى الثاني هو "القبول في الجماعة"، و"التحول من عدو لصديق"[1]. هذا المعنى المزدوج أتاح لهايك أن يمارس اللعبة القديمة للأيديولوجيين البورجوازيين في الربط بين التبادل في السوق ونشأة المجتمعات ذاتها. وتدل كلمة "كاتالاكسيا" على أن نظام السوق هو "نظام من الاقتصاديات العديدة المتشابكة" دون هدف موحد لها. وهي تصف ذلك النظام التلقائي الخاص الذي ينشأ عن السوق من خلال أفعال الناس المحكومة بقانون الملكية والعقد"[2]. وعلى العكس من النظرة الشائعة إلى الليبرالية الجديدة على أنها متشككة تجاه الدولة، فإن نظام السوق عند هايك مرتبط بشدة بالتشريع، أي بالشكل الأيديولوجي المميز للدولة الحديثة. كما يمكننا فهم المعنى المزدوج لمصطلح "كاتالاكسيا" على أنه يعني اعتماد القبول في المجتمع الحديث على الملكية المستثمرة في عملية التبادل؛ فكي يتمكن المرء من أن يكون عضوًا كاملاً في المجتمع، عليه أن يقدم شيئًا للتبادل يفوق قوته على العمل.

وبعد استبعاد أي تخطيط عن اقتصاد السوق، يصير مثل القَدَر. ويقدم هايك هذا المفهوم بالتناظر مع حادثة مؤلمة: حين تنزل عدة مصائب متوالية على أسرة ما، في حين تبقى أسرة أخرى في رخاء، وعندما يؤدي جهد عظيم إلى نتائج سيئة غير متوقعة، فمن العبث الثورة على "ظلم ما" أو على انعدام العدالة، لأنه ببساطة ليس هناك من نلومه على كل ذلك. والأمر ينطبق بالمثل على توزيع الخيرات في "مجتمع من الأحرار"[3]. ويعترف هايك بصراحة بأن "هذا النظام يكافئ من يملكون بالفعل. لكن هذه هي أفضليته وليست عيبه"[4]. هذا النظام التلقائي غير الشخصي يحكمه مبدأ النعمة grace لا مبدأ الاستحقاق: فبما "أننا في عالم السوق نتلقى على الدوام فوائد لم نستحقها بأي معنى أخلاقي"، فنحن كذلك ملزمون "بقبول كل هبوط لا نستحقه في دخولنا"[5]. وكلمة "إننا" التي تظهر في كلام هايك هي مجرد

(1) Hayek 1976, p. 108.

(2) Hayek 1976, pp. 108–9.

(3) Hayek 1976, pp. 68–9.

(4) Hayek 1976, p. 123.

(5) Hayek 1976, p. 94.

موضوع وهمي متخيل(*)، يخلو من كل التناقضات الطبقية والجندرية والعرقية. وتخلق هذه الكلمة انطباعًا بأن نفس الناس هم الذين يربحون أحيانًا ويخسرون في أحيان أخرى.

يحمل المنطق الداخلي لحجة هايك خطورة أن تنتقل قَدَرية السوق إلى قدرية لدى الأفراد الداخلين فيه. وفي هذا السياق يجب أن نتذكر ملاحظة لوكاتش حول السلبية الشاملة للناس تجاه أنفسهم والمجتمع، حيث يصيرون متفرجين على أحداث لا يقدرون على السيطرة عليها، وليس في قدرتهم فعل شيء "سوى حساب ما تسفر عنه الأحداث وفق قوانينها الخاصة... دون القيام بأي محاولة لإحداث قوانين جديدة غيرها"(١). وقد قمت بنقد هذا التوصيف التشاؤمي للمجتمع الحديث من جهة أنه يسحب قدرة المجتمع البورجوازي على إطلاق أنشطة كثيرة مختلفة عما هو سائد، حتى لو كانت هذه الأنشطة مقصورة على أفعال أفراد أنانيين (انظر أعلاه فقرة ١,٤). أما هايك فهو يريد أن يقول لنا: إنه من الممكن الجمع بين قدرية السوق الذي يعمل بتلقائية دون إرادة من العاملين فيه، وحرية الأفراد الذين يسعون من خلاله وراء مصالحهم الأنانية، من خلال مجاز "اللعبة" game، التي هي في حالة "لعبة الكاتالاكسيا" محددة بخليط من المهارة والصدفة(٢).

وليس من المصادفة أن يؤدي مفهوم "اللعبة" مثل ذلك الدور الهام في أيديولوجيا الليبرالية الجديدة(٣). وهذا بسبب أن لمجاز "اللعبة" القدرة على اختزال الفعل الإنساني إلى قدرات مقيدة، وفي الوقت نفسه إخفاء تلك القيود على الفعل(٤).

(*) لأن هايك لا يعترف بالنحن أو بوجود شيء يسمى المجتمع يعلو الأفراد ويشملهم.

(1) Lukács 1971, p. 98.

(2) Hayek 1976, pp. 71, 115.

(٣) حول العلاقة بين نظريات اللعبة والليبرالية الجديدة، انظر Schui and Blankenburg 2002, pp. 79–80, 95 et sqq.

(٤) بالنظر إلى العلاقات المتناقضة بين القُدْرة المقيدة والمعممة على الفعل، انظر cf. Holzkamp 1983, pp. 461 et sqq., 491 et sqq., 500 et sqq.

وإذا عبرنا عن هذا الوضع بمصطلحات فوكو، قلنا: إن الليبرالية الجديدة تُحدث استعدادات dispositive تنتج توجهات وذاتيات تحدد مسبقًا الآتي:

١ – تماهي الممارسة الإنسانية مع عملية اتباع قواعد معطاة سلفاً، غير قابلة للنقاش، بحيث يغيب عن النظر أي إمكانية لفعل ذاتي مستقل أو اتفاق جمعي حول قواعد مشتركة؛

٢ – الاستبعاد التام للطابع التعاوني للممارسة الإنسانية، ولتوجه هذه الممارسة نحو أهداف مشتركة ومتجذرة في علاقات تبادلية، أو اختزال هذا الطابع التعاوني نحو هدف مشترك إلى مجرد تعاون بين أعضاء فريق في لعبة، خاضع لقواعد اللعبة وموجه بمنطق المنافسة من أجل الفوز؛

٣ – يخلق مجاز "اللعبة" وهمًا بأن الكل يبدأ هذه اللعبة في ملعب محايد وبأوضاع متساوية، وهو ما يعتم على حقيقة أن الملعب الاقتصادي في عالم الواقع ليس محايداً، وهو مقسم على مواضع قوى غير متساوية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن نموذج اللعبة يخلق أثرًا أيديولوجيًا يبدو بديهيًا بالنسبة للحس الشائع، وهو أنه ليس هناك مكان لأي مطلب في العدالة التوزيعية. إن كل من لديه خبرة بالأطفال وتذمرهم الدائم على الكبار، وخاصة على بعضهم البعض في الألعاب التي يلعبونها، يدرك مدى صعوبة تعلم قواعد أي لعبة والتسليم بها، مما يعني أن مفاهيم العدالة واللاعدالة مرتبطة للغاية بما إذا كان هناك اتباع لقواعد معطاة أو انتهاك لها(*). لو كانت الحياة بالفعل لعبة، فسيكون من الصعب

(*) بمعنى أن الأطفال الذين يتذمرون دائمًا من نتائج لعبة ما ويعترضون عليها ليس لديهم وعي كاف بقواعد هذه اللعبة، والتي تعني أن المكسب والخسارة لا شأن له بمفاهيم العدل والظلم، أو الإنصاف والإجحاف. وبالمثل، فإن قياس العالم الاقتصادي بمفاهيم العدالة واللاعدالة ينطوي على عدم فهم قواعد اللعبة الاقتصادية، التي لا تعرف هذه المفاهيم من الأصل حسب هايك، بل تعرف المكسب والخسارة والنجاح والفشل، وهي نتائج صادرة حتميًا من داخل طبيعة اللعبة الاقتصادية ومن قواعدها المعطاة سلفًا والتي يخضع لها الكل.

تفنيد موقف هايك: فإذا كان من المبرر الإصرار علــى أن اللعبــة "منــصفة وأن لا أحد يغش، فلن يكون هناك معنى للمطالبة بأن تكون النتائج التي يحققها لاعبون مختلفون عادلة"(١).

٤,١٠ – صياغة هايك للعدالة "السلبية"

وفقًا لهايك، فقد أدى سوء استخدام مفهوم "العدالة الاجتماعية" إلى توجه بعض المفكرين، ومنهم "فلاسفة مميزون"(٢) للتخلي عن مفهوم "العدالة" نفــسه. وبقيــامهم بذلك فقد تخلوا عن "أحد أهم المفاهيم الأخلاقية الأساسية التي يعتمد عليها مجتمــع الأحرار"(٣). إن إحدى معضلات نظرية هايك تتمثل في أنه في اللحظة التي حاول فيها تقديم وصف إيجابي لمفهومه عن العدالة، كان عليه تعريفها على أنها "مفهــوم سلبي عن العدالة"، يجب فصله عن "مفهوم إيجابي" عن العدالــة الاجتماعيــة تــم فرضه على المجتمع. وكما يشير نموذج اللعبة، فإن مفهوم العدالــة الــسلبي هــذا لا يتعلق إلا "بقواعد السلوك الفردي"(٤). وهو مثله مثل مفهــوم الأخــلاق بعامــة، مؤسس على "المسلمة التقليدية القائلة: إن كل شخص ناضج مــسؤول عــن نفــسه وعن أسرته"(٥).

وبتقديم هايك لمفهوم العدالة بهذا المعنى السلبي، فهو قد قرر أنــه لا يــصلح لتنظيم الحياة الاجتماعية. فقد صاغ هايك هذا المفهوم السلبي عن العدالــة بحيــث يتجنب مخاطرة مواجهة النظــام الاقتــصادي والاجتمــاعي للرأســمالية الحديثــة

---

(1) Hayek 1976, p. 71.

(٢) والنموذج الأساسي لهم هو الفيلــسوف النيتــشوي والتــر كاوفمــان Walther Kaufmann (Hayek 1976, p. 182, n. 41).

(3) Hayek 1976, p. 97.

(4) Hayek 1976, p. 101.

(5) Hayek 1976, p. 99.

بمضامين العدالة ومعانيها الحقيقية (الإيجابية)، هذه المواجهة التـي ستضـع هـذا النظام تحت مقياس العدالة واللاعدالة مما يُظْهِره فورًا على أنه نظام غير عـادل. وهذا ما يحدث بالفعل عندما يتم تفسير المذهب الاجتمـاعي للكنيـسة الكاثوليكيـة بطريقة تجعل شرعية أي نظام اجتماعي معتمدة على مفهوم عن "الكرامة الإنسانية" وحرمة الشخص، والتي يجب أن تتحقق "في أي مجتمع"، وهذا ما ظهـر واضـحاً في خطاب رعاة الكنيسة الكاثوليكية "العدالة الاقتصادية للجميع" سنة ١٩٨٦(١). وقد اشتكى هايك من أن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية "قـد وضـعت هـدف "العدالـة الاجتماعية" باعتباره أحد مبادئها الرسمية"، مما يعني فـي عباراتـه الـساخرة أن "قطاعًا كبيرًا من رجال الدين من كل الطوائف المسيحية، وفي الوقت الذي فقـدوا فيه إيمانهم بوحي علوي فائق للطبيعة، قد وجدوا ملاذهم وعـزاءهم فـي "ديـن" اجتماعي جديد، يحل الوعد الدنيوي بالعدالة محل الوعد الـسماوي"(٢). إن هايـك لا يشعر بأي حرج في أن يوسع من مذهبه حتى على حساب الأديان. فهـو فـي وضعه للعدالة السماوية في مواجهة مع العدالة الدنيوية، يتحالف مع أكثر الطوائف الدينية اليمينية المتعصبة الرافضة للاهوت التحرير(*) و"الإنجيـل الاجتمـاعي"(**)

---

(١) National Conference of Catholic Bishops 1986, p. 15. إن هذا الخطاب كان أقوى رد من الأساقفة الكاثوليك في الولايات المتحدة على عقيدة الليبراليـة الجديـدة، إذ ورد فيـه: "كلما فشلت ترتيباتنا الاقتصادية في التوافق مع مطالب الكرامة البشرية داخـل المجتمـع، فيجب أن توضع موضع التساؤل ويتم تغييرها".

(2) Hayek 1976, p. 66.

(*) لاهوت التحرير Liberation Theology هو اسم لحركة دينية – سياسية ظهرت في أمريكـا الجنوبية في الخمسينيات والستينيات، تهدف إلى إعادة تفسير المسيحية باعتبارها ديانة تحرر من العبودية والفقر وكافة أشكال الظلم الاجتماعي، وكان تأويلها للاهوت المسيحي متـأثرًا بالماركسية والحركات الراديكالية، ودعت إلى سياسات في صالح الفقراء والطبقات الشعبية.

(**) Social Gospel Movement، حركة أمريكية نشأت في أواخر القرن التاسـع عـشر فـي مناطق نيوإنجلند، ركزت على إصلاح المجتمع النابع من القيم المسيحية الاجتماعية الداعية إلى التساند ومراعاة الفقراء.

متهمة إياها بالماركسية وبالعلمنة السرية للدين. ومحاولته لتمهيد الطريق لمثل هذه النزعات اليمينية تعمل على نفس تصورها: فالعدالة يتم اختزالهـا إلـى مهـارات وذكاء استخدام الفرد لقواعد لعبة السوق المعطـاة سـلفاً، وتوظيفهـا لمـصلحته الشخصية. وبذلك تصير هذه الفكرة تعبيرًا صريحًا عما حلله ماكفيرسون على أنـه "الفردية الاستحواذية" Possessive individualism.

لكن لا يقتصر أمر هذه الأفكار على ما وصفناه. ذلك لأن مفهوم هايـك عـن "العدالة السلبية" ليس مقيدًا بحرية الشخص الأنانية الخاصة في قراراته وحسب، بل هي كذلك تُعرف على أنها "العدالة التي تقررها المحاكم" justice which the courts of justice administer[1]. إن هايك الذي يصر على أنه ليس من حق الدولة فرض أي معيار للعدالة التوزيعية على نظام السوق، هو نفسه المـستعد دائمًـا لتعريـف العدالة بأنها هي النظام القضائي، وهو النظام الذي يـشكل أحـد أجهـزة الدولـة الأيديولوجية. ومن وراء هذه الفكرة يختفي التمييز بين العدالة من جهـة، وقـانون الدولة ونظامها القضائي من جهة أخرى[*]. وهذا ما يمكن أن يعني أن الحدث الذي أعطى الدفعة الأولى لحركة الحقوق المدنية للأفارقـة الأمريكـان فـي الولايـات المتحدة، وهو رفض روزا باركس[**] Rosa Parks إخلاء مكانها في الحافلة العامة لشخص أبيض، هو فعل غير قانوني، بل وغير عادل كذلك.

وبذلك لا يتم الدفاع عن الفردية الاسـتحواذية وحـسب، بـل يـتم تأسيـسها باعتبارها قانون البلاد وناموسها الذي ينظم المجتمع كله. ويصف هايك هذا القانون بأنه "أخلاقيات قابلة للتطبيق" موضـوعة مـن أجـل أن تؤسـس لنظـام "قـادر

---

(1) Hayek 1976, p. 100; cf. p. 97.

(*) بحيث تصبح العدالة "هي" قانون الدولة ونظامها القضائي.

(**) (١٩١٣ – ٢٠٠٥) ناشطة حقوقية أمريكية من أصل أفريقي. من زعيمات حركة الحقـوق المدنية. في سنة ١٩٥٥، رفضت أمر سائق حافلة بإخلاء مكانها المخـصص للملـونين، لراكب أبيض بعد أن امتلأت مقاعد البيض. نتج عن ذلك رفع دعوى قضائية ضدها، ألهبت حماس الأفروأمريكيين وكانت شرارة الانطلاق لحركة الحقوق المدنية.

على المحافظة على الحضارة واستمرارها في الحياة"(١). وضد المبدأ الذي رأى أنه وهمي، والقائل إننا "يجب أن نحترم أقراننا ونوقرهم"، فقد أصر على أن "ميثاقنا الأخلاقي يجب أن يلتف حول موافقتنا أو رفضنا لسلوك الآخرين"(٢). وبذلك فإن أخلاقيات هايك الفعالة تحتاج لفاعليتها صنع عدو لها، يمثل الأخلاقيات غير الفعالة، مثل فكرة "الإنجيل الاجتماعي" الذي يكرس "لمشاعر دنيئة، مثل كراهية الذين هم أكثر حظا منا، والحقد على الثروات الكبيرة، والرغبة في نزع غنى الأغنياء"(٣).

وبمجرد ما أن نواجه بين مفهوم هايك عن "العدالة السلبية" والنظريات النقدية في العدالة، يتضح أن مفهوم هايك متهافت. فعلى سبيل المثال، أعلن إرنست توجندهات(*) Ernst Tugendhat في "محاضرات في الأخلاق" أن الأخلاق تتعامل مع "الخصائص الموضوعية للبشر باعتبارهم كائنات متعاونة"(٤)، وهذا ما ينطبق بوجه خاص على العدالة. إن تعميم هايك لنموذج اللعبة على كل العلاقات الإنسانية يعتم على حقيقة أن مفاهيم العدالة في العالم الواقعي متجذرة في أخلاق التبادل، والتي تنشأ بدورها عن الطبيعة التعاونية للعمل الإنساني وإعادة الإنتاج الاجتماعية والتواصل. كما أن أحد أهم ما يختص به الإدراك البشري هو القدرة على المشاركة في "أنشطة تعاونية تتضمن أهدافًا مشتركة وخطط عمل اجتماعية"(٥)، أي تلك الخصائص التي يريد هايك حذفها بمفهومه عن الكاتالاكسيا. وبدون مشاركة الإنسان البدائي للغذاء مع أقرانه وتبادله خيرات معهم مجانًا وقدرته على التعاطف

---

(1) Hayek 1976, p. 98.

(2) Hayek 1976, p. 99.

(3) Hayek 1976, pp. 97–8.

(*) (مواليد ١٩٣٠) فيلسوف ألماني، عمل في جامعات ألمانيا وأمريكا وتشيلي. مزج بين الاتجاهين المثالي الألماني والتحليلي الأنجلوساكسوني وعمل على التقريب بينهما.

(4) Tugendhat 1997, p. 224.

(5) Tomasello, quoted in Hrdy 2009, p. 9.

معهم، فلم يكن من الممكن للبشرية الاستمرار في الوجود، ولم تكن لتتطـور إلـى ما نحن عليه الآن. وقد طورت الأبحاث النسوية فـي الأنثروبولوجيـا التطوريـة فرضية متعلقة "بالتربية التعاونية للصغار"، حيث ذهبت إلـى أن عمليـة رعايـة الصغار وحمايتهم كانت عملية جماعية وتبادلية في الأصل، وكان لها الفضل فـي الإقلال من معدل موت الصغار، وعملت على تطور القدرات الاجتماعية للأطفـال وتُمكّنهم من لفت الانتباه وطلب المساعدة من آبائهم الأصليين والجمعيـين(1) (*) alloparents. ومن المعترف به على نطاق واسع أن قواعد التبادلية في المجتمعات السابقة علـى الدولة كانت – من خلال قواعد الزواج وأنظمة إعادة توزيع الممتلكـات potlatch-systems وباقي المراسم المساواتية – قادرة على تجنب تركّز الثروة والقوة في يـد القلة لفترات طويلة. "عندما تعرّف الأوروبيون على القبائل الأفريقية التـي تعـيش على الجمع والصيد، اندهشوا من سعيها الحثيث للمحافظة على الطابع المـساواتي بينها، مستخدمين في ذلك عقوبات ضد التنمـر والبلطجـة والبخـل، ومتجنبـين بحرص شديد تأثير التراتبات الاجتماعية على الحصول على الموارد والاسـتحواذ المبالغ عليها"(٢).

---

(١) Hrdy 2009, pp. 30 et sqq., 107 et sqq. "كشفت كل الدراسات عن أن الآباء الجمعيـين، سواء كانوا أخوات كبار أو جدات أو خالات وعمات كبار، كانوا الذين يقدمون المساعدة في التربية، وتحملوا المسؤولية عن الأطفال ومكنوا الأمهات من إنجاب المزيد والمزيـد مـن الأطفال وتجنيبهم الموت صغاراً". انظر في ذلك عرض فريدا هاوج لكتاب هردي، والتـي ربطت فيه بين تحليله للعملية التعاونية في تربية الأطفال، والمقاربة الماركسية النقدية لعلـم النفس النقدي (F. Haug 2011).

(*) الآباء الجمعيون هم كل أفراد المجتمع الذين يشاركون في تربية الأطفال، سواء كـانوا آبـاء بيولوجيين أو أقارب أو جيراناً، وذلك حسب الفرضية الأنثروبولوجية التي يذكرها المؤلف.

(2) Hrdy 2009,p. 204. Cf., for example, Sigrist 2005, pp. 176 et sqq.; Meillassoux 1981, pp. 61 et sqq.; Haude and Wagner 1998, pp. 372 et sqq.; Haude and Wagner 2004, pp. 149–50.

لقد أدى ظهور الطبقات والدول إلى جدلية متناقضة: فبمجرد ما أن تم تدمير الأخلاق التبادلية السابقة على الدولة كنظم فاعلة، تم نقلها إلى مخيلة علاقات السيطرة الجديدة. ووفقًا لماياسو، كانت معايير التبادلية تعكس في نمط الإنتاج الصغير أشكالاً مساواتية من الدوران، لكن بعد أن تم نقلها إلى المجتمعات الأرستقراطية، تحولت إلى أيديولوجيا تبرر علاقات الاستغلال[1]. وكما لاحظ بارنجتون مور[*] Barrington Moore، فإن مفهوم التبادلية reciprocity قد صار منذ نشأة الطبقات والدولة "شكلاً من السحر، وغطاءً أيديولوجيًا للاستغلال": "يتكلم الحكام والفئات المسيطرة عن التبادلية... وذلك كي يشددوا على إسهامهم في المجتمعات التي يسيطرون عليها، ويؤكدوا على ضرورة وفضيلة مراعاة العلاقات الاجتماعية المنسجمة مع علاقات التبادلية"[2]. وبما أن معايير التبادلية تطالب بها الطبقات الدنيا، فيمكننا الحديث عن "ميثاق شامل"[3]، يكون تفسيره موضع نزاع في الصراعات الأيديولوجية: فالحفاظ على هذا الميثاق يحدد ما هو "العدل"، وانتهاكه يحدد ما هو "الظلم".

يمكننا دمج تحليل مور للعدالة باعتبارها ميثاقًا شاملاً للتبادلية مع ما صاغه "مشروع نظرية الأيديولوجيا" في صورة "عملية تشكيل التسويات" compromise-formation، والتي عن طريقها تتمكن القوى المتصارعة من إيجاد مجال تخيلي

---

(1) Meillassoux 1981, p. 66.

(*) (١٩١٣ – ٢٠٠٥) عالم اجتماع سياسي أمريكي، ركزت أعماله على عمليات التحديث بين المجتمعات الأوروبية غير الأوروبية، ومن أشهر مؤلفاته، "الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديموقراطية Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World (1966).

(2) Moore 1978, p. 508.

(المقصود أن الحكام يقدمون أنفسهم للخاضعين لهم على أنهم يقدمون لهم خدمة جليلة، أي يمنّون عليهم، وذلك كي يطالبوهم في الوقت نفسه بمراعاة ما قدموه من جميل. وهكذا تتحول معايير التبادلية إلى أداة للسيطرة. المترجم).

(3) Ibid.

محايد داخل إطار أبنية السيطرة السائدة. وبذلك تكون خطابات العدالة قادرة على لفت الأنظار طالما ظلت مفتوحة بوصفها مجالاً للمنافسة أمام القوى المتصارعة (انظر أعلاه فقرة ٤,٩). ومثلها مثل كل الخطابات الأيديولوجية فإن خطابات العدالة يجب عليها الاعتماد على طاقات من داخل المجتمع نفسه، وهي بذلك في حاجة إلى أن تتصل بعلاقات تبادلية أفقية. وهذا ينطبق كذلك على نظرية جون رولز(*) John Rawls في العدالة، والتي عكست التسوية الفوردية في أكثر الدول الرأسمالية تقدماً: فمن الحالة المتخيلة بوضع أصلي مساواتي، حيث لا يعي المشاركون بأوضاعهم الطبقية ومراتبهم الاجتماعية ("حجاب الجهل")، اشتق رولز المبدأ القائل: إن اللامساواة ليست "عادلة" إلا إذا كانت في مصلحة الجميع، خاصة للفئات الأفقر(١). فطالما ظلت الفوردية في الرأسماليات المتقدمة قادرة على تقديم أجور متزايدة الارتفاع، يظل مبدأ العدالة عند رولز يتمتع بصلاحية وواقعية، وعندئذ يمكنه أن يكون جزءًا من الأيديولوجيا المهيمنة. لكن بمجرد ما أن توقف الصعود الاقتصادي بأزمة الفوردية في أواخر السبعينيات، تعرضت نظرية العدالة عند رولز لهجوم متزايد من أيديولوجيات الليبرالية الجديدة(٢).

وعلى هذه الخلفية فإن مفهوم هايك السلبي عن العدالة يجب أن يُفهم على أنه محاولة لإعاقة أي إمكانية للتنافس بين قوى متصارعة حول العدالة. فبمجرد ما أن يتم تقييد هذا المفهوم بتعريفه عن طريق ربطه بالأفعال الفردية، لا يمكن توظيفه

(*) (١٩٢١ – ٢٠٠٢)، مفكر وفيلسوف سياسي وأخلاقي أمريكي، اشتهر بكتابه "نظرية في العدالة" A Theory of Justice الصادر سنة ١٩٧١، وكتابه "العدالة باعتبارها إنصافا" Justice as Fairness: A Restatement (٢٠٠١). شدد على مفهوم الحقوق الأصلية التي يتمتع بها الإنسان قبل أي نظام سياسي، وعلى مفهوم العدالة الاجتماعية.

(1) Rawls 1971, pp. 12 et sqq., 60 et sqq

(٢) لم يكن رولز نفسه قادرًا على تطوير الإمكانات النقدية لنظريته ولم تكن لديه الإرادة لذلك، وتحت ضغط النقد النيوليبرالي اضطر للتحرك جهة اليمين في أعماله المتأخرة (Cf. Pogge 1989, pp. 4 et sqq., 10 et sqq).

لمواجهة نظام السوق المسيطر. ومن هذه الجهة فإن مفهوم هايــك عــن العدالـــة يتطابق مع تعريف أرسطو لها في "الأخلاق النيقوماخية"(*) حيث ينظر إلى العدالـــة على أنها مرتبطة بكل ما هو قانوني[1]. والفرق هنا هو أن مفهوم هايك عن العدالة لم يَعُد هو مفهوم المجتمع الأرستقراطي المعتمد على عمالـــة العبيـــد (كمـــا عنـــد أرسطو)، بل هو نظام السوق الرأسمالي. وهذا هو السبب في أن هايك دائمًـــا مـــا يشير إلى فكرة حكم القانون عند أرسطو، لكنه في الوقت نفسه لا يمكنه أن يتبنـــى مبدأه في "العدالة التوزيعية". وعن طريق استبعاد مفهوم هايك عــن العدالـــة لأي إمكانية للوصول إلى اتفاق حولها بين القوى المتصارعة عليها، يفقد هذا المفهـــوم طابعه الصراعي ودوره النضالي ويصير مجرد خضوع للأمر الواقع.

٥,١٠ - البنية الدينية لنظرة هايك الراديكالية للسوق

تعمل نظرية هايك في لعبة الكاتالاكسيا على التعتيم علـــى أهميـــة التخطـــيط الاقتصادي في الرأسمالية (بما فيها الرأسمالية النيوليبرالية)، لكن ليس من الـــسهل تفنيد حجته القائلة إن نتائج السوق الرأسمالي يحكمها "القَدَر". وسوف يكـــون مـــن السذاجة والوهم أن نواجه هذه الحجة بالإشارة إلى حريـــة الفـــرد وقدرتـــه علـــى المبادرة. لقد ذهب ماركس وإنجلز في "الأيديولوجيا الألمانية" إلى أن السوق "يخـــيم على الأرض مثل القدر عند القدماء، وبيد خفية يوزع الخير والشر علـــى النـــاس، ويقيم إمبراطوريات ويدمر أخرى، ويتسبب في صعود أمـــم وســـقوط أخـــرى"[2]. والحقيقة أن هايك يوظف الكثير من جوانب التشيؤ في مجتمع السوق البورجوازي التي حللها ماركس في نقده للصنمية، لكن الفرق هو أن هايك يعلي من شأن معايير

(*) Nicomachean Ethics، عنوان كتاب أرسطو في الأخلاق، الذي وضع فيه نظريته في الخير والفضيلة والسعادة وفي طرق الحصول عليها.

(1) Aristotle 1953, 1129b.

(2) Marx and Engels 1856, p. 48.

السوق ويعممها في حين ينتقدها ماركس باعتبارها اغتراباً. لقد أحل هايك ومدرسة شيكاجو "صنمية سعيدة" محل نقد ماركس للصنمية[١]. ويماثل منهج هايك ومدرسة شيكاجو طريقة الاقتصاديين المبتذلين vulgar economists، الذين يترجمون عناصر السطح الظاهري للمجتمع الرأسمالي ويحولونها إلى لغة تبريرية[٢].

لكن تتمثل النقطة الهامة هنا في أنه من الأسهل علينا نقد فكر هايك من النقطة الأعلى والأسمى لنقد ماركس للاقتصاد السياسي، باعتباره فكرًا فقيرًا وخاطئًا تماماً، عن أن نواجه جاذبيته في عالم الواقع. ولنتذكر هنا قول ستيورات هول إن الشيء الهام بالنسبة لأي أيديولوجيا عضوية ليس ما هو خاطئ فيها، بل ما هو صحيح، أي ما الذي يجعلها وجيهة ومقبولة، وهو ما يكفي لأي أيديولوجيا (كي تعمل بكفاءة)[٣]. يلقى خطاب هايك قبولاً لأنه يتكلم باللغة التي وصفها ماركس على أنها "ديانة الحياة اليومية" في المجتمع البورجوازي، حيث يشعر الفاعلون فيه بالألفة من خلال أشكال حياتهم المغتربة واللاعقلانية[٤]. إن رسم هايك صورة للسوق باعتباره نظامًا لاشخصيًا يسير نفسه بنفسه ولا يمكن مساءلته بمعايير أخلاقية، يلخص الخبرة اليومية الخاضعة لشروط التشيؤ بطريقة وقائعية دقيقة. إن لسان حال هايك يقول: لماذا نضع ثقتنا في العدالة الاجتماعية في واقع يسير جيدًا بدونها؟ (أي في اللحظة التي ينهار فيها هذا المبدأ أثناء أزمة الفوردية (مما يعني انعدام الأساس الواقعي لتحقق هذا المبدأ).

إن فكرة ماركس عن "ديانة الحياة اليومية" في عصر الرأسمالية تفيدنا للغاية في فهم مقاربة هايك. والحقيقة أنه يقوم بأكثر من مجرد إعادة إنتاج أشكال الفكر الظاهرية السطحية للمجتمع البورجوازي على طريقة الاقتصاد المبتذل. ذلك لأن

---

(1) Hinkelammert 1985, p. 74.

(2) Cf. Marx 1976, p. 169; Marx 1969–71c, p. 453.

(3) Hall 1988, p. 46.

(4) Marx 1981, p. 969.

جهده الأساسي يتمثل في الصعود بلعبة الكاتالاكسيا الرأسمالية إلى مستوى قدس الأقداس الذي لا يمكن أن يمسه أي تدخل بشري أو إرادة حرة أو حكم أخلاقي. ويمكننا تحديد ثلاثة حواجز رئيسية يقيمها هايك حول قدس الأقداس هذا. أولاً، طريقة عمل الكاتالاكسيا محمية بفكرة أنها لا يمكن معرفتها. وأي محاولة للتدخل في طريقة عملها يعد تعديًا عليها. وفي الفقرة الختامية من كتاب هايك "القانون والتشريع والحرية" Law, Legislation and Liberty، يصور نفسه على أنه "يقلب الموائد" على عصر العقل، المرتبط أساسًا بأسماء ماركس وفرويد، والذي هو في نظره "عصر خرافة"، حيث يتخيل الناس عن طريق مبالغتهم في قدرة العلم، أنهم يعرفون أكثر مما يعرفون بالفعل: "ليس الإنسان سيدًا على مصيره، ولن يكون"[(١)]. ثانياً، نظام السوق غير قابل للمساس لأنه الإنجاز الأعلى للتطور الحضاري، الذي لم يكن للعقل والإرادة الإنسانية أي دخل فيه. إن فكر هايك يكشف عن صيغة من صيغ الداروينية الاجتماعية، التي ترى أن البقاء هو للأقوى من حيث المؤسسات، لا من حيث صفات النوع والتطور. وقد نظر هايك إلى كل تحول من القبيلة الصغيرة إلى المجتمع المستقر، إلى المجتمع المفتوح، على أنه "نتيجة لتعلم الناس الخضوع لقواعد مجردة"[(٢)]. وكل شُبْهة في التخطيط الاقتصادي المقصود يجب استبعادها، فالعقل الإنساني "يمكنه أن يستوعب، لكنه لا يخطط"[(٣)]. ويتم اختزال الفعل والتفكير الإنساني إلى مجرد تكيف سلبي مع الواقع المُعطَى سلفاً. وثالثاً، وكما رأينا في هجوم هايك على العدالة الاجتماعية، ليس هناك أي مطلب أخلاقي يمكن رفعه في مواجهة نظام السوق الرأسمالي ولعبته في "الكاتالاكسيا".

---

(١) Hayek 1979, pp. 175–6. وصف هنكيلامرت مدرسة شيكاجو باللاعقلانية الراديكالية، وبأنها ذات وجهة عدوانية في مقابل عقلانية الليبرالية الكلاسيكية. (Hinkelammert 1985, pp. 74–5).

(2) Hayek 1979, p. 160.

(3) Hayek 1979, p. 157.

وكما ناقشت في الفقرة ١,٢,٢، فقد كان والتر بنجامين من قلائل الفلاسفة الذين أخذوا حديث ماركس المجازي عن دين الحياة اليومية في نقده للصنمية بجدية، وعلي نحو حرفي، ووصف الرأسمالية على أنها "دين سحري" يعمل باعتباره آلية لا ترحم، لا تعزي بل تنشر الإحساس بالذنب والديون(١). ويلحق هايك بهذه الآلية التي لا ترحم قداسة تناسبها. فاليد الخفية لنظام السوق لديه، والتي يحميها جيدًا من المعرفة والمبادرة الإنسانية والأحكام الأخلاقية، تُظهر تماثلات وظيفية دالة مع الإله المختفي Deus absconditus لدى اللاهوت الكالفيني التقليدي، حيث لا يجب على البشر أن يطلعوا على إرادته التي يجب أن تظل غامضة، ولا أن يتحدوها أو يتدخلوا فيها. إن مذهب هايك يتخذ شكل اللاهوت السلطوي، لكن دون الجوهر اليهودي – المسيحي للاهوت التقليدي، والذي حل محله حكم الأصنام المعاصرة، أي النقود ورأس المال والأسهم المالية. وقد وصف تون فيركامب Ton Veerkamp النسق الأيديولوجي لليبرالية الجديدة على أنه "دين للبورجوازية المتعلمنة": "لقد تم إفراغ الأديان التقليدية من عقائدها الإيجابية، وتم الاحتفاظ بالخضوع الديني كما هو"(٢).

وبصرف النظر عن درجة الدقة المتناهية التي حاول بها هايك بناء نظرية تروج للخضوع لمنطق السوق، فإن بناءه هذا تسوده التناقضات، التي يجب علينا الآن الكشف عنها بالقراءة الأعراضية symptomatic reading.

٦,١٠ – التناقض الخفي بين قَدَرية السوق وفاعلية الفرد

أشرت سابقًا إلى مفهوم ألتوسير عن "القراءة الأعراضية" باعتبارها نقدًا للأيديولوجيا من خلال تحليل النصوص، في مقابل ما أسسه فوكو على أنه "الوضعية السعيدة" (انظر أعلاه فقرة ٢,٤,٧). وقد وضع ألتوسير هذا المصطلح

(1) Benjamin 1996, p. 288.

(2) Veerkamp 2005, p. 129.

للإشارة إلى "الفجوات... والفراغات" في نص ما، للكشف عمــا يُظهِــره الــنص ويخفيه، وتوضيح الانقطاعات والتشققات داخل النص والتي تكشف عن تدخل نص آخر خفي غير معلن عنه يحمل منطقًا مخالفًا[1]. ويمكننا ملاحظة الانقطــاع فــي نص هايك، عندما يجد نفسه في مواجهة التناقض بين اختزاله للعدالة إلى الــسعي نحو المصالح الشخصية والأنانية المعممة على المجتمع كله من جهة، ومن جهــة أخرى رفضه لأي صلة واضحة ومحددة بين الإنجاز والمكافأة achievement and reward، وذلك أثناء نزاعه مع مفهوم جون ستيورات ميل عن "مبدأ الاســتحقاق". وكما رأينا، فقد كان على هايك أن يقطع الصلة بين الإنجاز والمكافأة وذلك لسحب البساط من تحت مفهوم العدالة الاجتماعية ولحماية لعبة الكاتالاكسيا اللامــشروطة (انظر أعلاه فقرة ٣,١٠). وعلى الرغم من ذلك، فإن قطعه للصلة بين مــا يبذلــه الإنسان من جهد وما يحصل عليه من مكافأة على هذا الجهد، يعني أنه يهدم أساس الفعل الإنساني، بما فيه فعل الشخص الأناني في المجتمع البورجوازي، والذي يفقد بذلك كل حق أخلاقي في نصيب "منصف" من الثروة.

ويعترف هايك بأن هذا التناقض يشكل "معضلة حقيقية"، ويــصفها كــالآتي: إلى أي حد يمكننا أن نشجع "الشباب على الاعتقاد في أنهم عندما يحــاولون فعــل شيء ما فسوف ينجحون"، أو أننا يجب أن نؤكد لهم "أن بعض المحاولات ســتنجح وبعضها سيفشل؟". يقع هايك في تناقض واضح يظهر في نصوصه ويتخذ جانبين: فمن جهة، يقول هايك إن الأفراد النشطين والفاعلين يحتاجون لأن يؤمنــوا "بــأن حياتهم الكريمة تعتمد أساسًا على جهدهم وقراراتهم". ومن جهة أخرى، فــإن هــذا الاعتقاد يمكن أن يؤدي بهم إلى "ثقة زائدة مبالغ فيها"، تظهر لدى الذين يفشلون في لعبة السوق (ومن ثم ينظرون إليها) على أنها "عبثية مريرة واستفزاز مقيت"[2]. إن معضلة هايك تتمثل في أن أيديولوجيا الإنجاز التي تحملها الليبرالية الجديدة تنجرف نحو السلبية في مواجهة قَدَرية السوق، وتستثير مطالب العدالة الاجتماعيــة التــي سبق له وأن سحب منها الشرعية.

---

(1) Althusser and Balibar 2009, pp. 28–9.

(2) Hayek 1976, p. 74.

ومن الجدير بالملاحظة أن خطاب هايك في هذه النقطة بالذات يفقد نبرته التوكيدية الواثقة بالنفس. إنه لا يحاول حتى أن يعطي إجابة متوازنة عن المعضلة، ويكتفي بطرح سؤال عن الأثر الإيجابي أو السلبي للثقة الزائدة في قيمة الإنجاز، وما إذا كانت هذه الثقة ضرورية لجعل الناس منتجين بفاعلية، وسؤال آخر عن خطورة هذه الثقة في أن تؤدي إلى مساءلة الناس للتفاوت في المكافآت على نفس الأفعال(1). وفي لغة واضحة صريحة، فإن نظرية هايك تؤدي بنا إلى الاعتقاد في أنه كي نتسامح مع الاستقطاب الحادث في الثروة في الثلاثين سنة الأخيرة، فيجب على الـ ٩٩% أن يعتقدوا أن الـ ١% قد "استحقوا" ثرواتهم بمجهودهم وإنجازهم الشخصي. إن نفس الصلة الأخلاقية بين الإنجاز والمكافأة والتي هاجمها هايك على المستوى النظري، في حاجة للدفاع عنها باعتبارها وهمًا مفيدًا عمليًا، وتضفي شيئًا من العقلانية على الاستقطاب في الدخل والقوة، وتبرر السيطرة الطبقية في المجتمع البورجوازي، وتُبقي على حافزية الفرد نحو الإنجاز على الرغم من كل ذلك. وهذا ما يمثل معرفة مستنيرة للخبراء، وخرافة للطبقات الشعبية!

إننا نتعامل هنا مع اضطراب فكري يميز عمل الظاهرة الأيديولوجية بعامة. فإذا عبرنا عن هذا الاضطراب بنظرية ألتوسير في الإخضاع الأيديولوجي للذات، قلنا إن خضوع الذات الطوعي للسوق الرأسمالي يتطلب إيهام الفرد بقدرته على الفعل والاختيار والتأثير. كما أن نظرية ألتوسير التي استوحاها من لاكان في تعرف الذات على نفسها في أشكال غريبة عنها، يمكن لنا تطبيقها بطريقة تخفف من تجريديتها وعموميتها الشديدة، ونقول: إنه كلما سيطرت فكرة الإنجاز على الناس وأوهمتهم بقدرتهم على الفعل وإحداث تغيير فعلي في العالم، زاد خضوعهم لنظام السوق وعلاقاته المغتربة، وبالتالي يسهم وَهْم استقلالهم في المزيد من إخضاعهم، مما يهدد في النهاية من قدرتهم على الفعل. إن المبدأ القائل

---

(1) Ibid.

"إن الإنسان هو المتحكم في مستقبله" لا يمكن الحفاظ عليه في هذا السياق إلا على أساس وهمي.

هذا التناقض يميز الجاهزية النيوليبرالية neoliberal dispositif: تقدم الليبرالية الجديدة نفسها على أنها وسيلة تحررية من وصاية بيروقراطية الدولة، وهي تحفز الأفراد على أن يكونوا فاعلين ومبدعين ويتمتعون بروح المبادرة ويعتقدون بتفاؤل في نجاح جهودهم. لكنها في الوقت نفسه تدعو هؤلاء الأفراد للاستسلام للنظام القَدَري للسوق، الذي يعمل بانتظام وعلى نحو متزايد على إفشال وإحباط جهود الكثيرين. إن الليبرالية الجديدة في حاجة إلى بث الإيمان بثقة كل فرد في نجاحه، لكنها في الوقت نفسه تمنع هذا الإيمان من أن يتحول إلى مطلب أخلاقي، أو حتى إلى نقد جذري للاعقلانية الرأسمالية كلها.

وكما سأحاجج مستخدمًا مفاهيم هايك عن الحرية والدولة، فإن هذا التناقض بين تحفيز الذات والخضوع الأيديولوجي لنظام السوق هو الذي يتخلل المفاهيم الأساسية لليبرالية الجديدة.

٧,١٠ - الدولة والحرية: خطاب الليبرالية الجديدة عندما يُختَرق من نقيضه

بالنظر إلى مفهوم هايك عن الحرية، نستطيع ملاحظة جمع عجيب لديه بين الطاعة والتكيف، وهما من القيم التقليدية للخضوع. فبمجرد محاولة هايك تعريف مفهوم الحرية في كتابه "دستور الحرية" Constitution of Liberty (١٩٦٠)، فهو يبذل كل جهده في تقييد معناه، وذلك بحيلتين. الأولى هي اشتراطه أن الحرية لا يجب أن تُخلط بالحرية السياسية. فحق الناس في المشاركة في اختيار حكوماتهم وفي عملية التشريع والسيطرة على إدارة الدولة، ليس له أي شأن بالحرية، لأن هؤلاء الناس يمكنهم التصويت أو التعاقد على عبوديتهم[1]؛ والثانية هي القول إن

---

(1) Hayek 1960, pp. 13–14.

الحرية ليس لها علاقة بتعريف جون ديوي(*) John Dewey القائل "إنها القوة الإيجابية على أداء أشياء معينة"، وإنه من المشكوك فيه أن يتم التسامح مع مثل هذا الاستخدام للحرية كما أصر هايك بشدة[١].

إن هايك على وعي شديد بأن أي ربط بين الحرية و"القوة على فعل شيء ما" يمكنه أن يأتي بالسؤال عن الموارد المادية إلى مائدة النقاش، ويمكنه بالتالي تبرير شرعية مطالب إعادة توزيع الثروة. وهو يحاول اتقاء هذا الخطر بقوله "أن تكون حرًا يمكن أن يعني أن تكون حرًا في أن تجوع"[٢]. هذا التعريف الغريب للحرية سيكون عبثيًا لكل فقير وجائع بالفعل، ومن ثم فإن تقييد الحرية بهذا الشكل ضروري للغاية لأغراض هايك. إذا حاول المرء البدء بتطوير مفهوم عن الحرية من منظور التصور السبينوزي عن القدرة على الفعل potentia agendi، فسوف يُواجَه المرء مباشرة بمشكلة العلاقات الاجتماعية المعينة التي تقيد فاعليته، وخاصة فقدان ضرورات الحياة (الغذاء والمسكن والانتماء للمجتمع) وفقدان الوصول إلى وسائل الإنتاج. ومن هنا فليس من المبالغة الاستعانة بمنظور ماركس في الحرية، وقوله عنها إنها يجب أن تؤسس داخل "مجال الضرورة" (في صورة تحرر من الضرورة من داخل مجالها)، حيث يمكن تأسيس المجال الحقيقي للحرية وهو "تطور قوى الإنسان الحقيقية باعتباره غاية في ذاتها"، ذلك التأسيس الذي يتوافق مع (نظرة ماركس للاشتراكية باعتبارها) العملية "التي يحكم بها المنتجون عملية تفاعل الإنسان مع الطبيعة بطريقة عقلانية، ويسيطرون على هذه العملية بدلاً من أن تسيطر هي عليهم كما لو كانت قوة عمياء"[٣].

(*) (١٨٥٩ – ١٩٥٢) فيلسوف ومنطقي وعالم نفس وتربوي أمريكي، أثرت أفكاره التربوية والسياسية في الإصلاح التعليمي والمجتمعي الأمريكي.

(1) Hayek 1960, pp. 17–18.

(2) Hayek 1960, p. 18.

(3) Marx 1981, p. 959.

(ألا يتناقض خضوع الناس لمنطق السوق الرأسمالي مع الحرية؟) يجيب هايك بالنفي، ويقول: إن "الإجبار" على الفعل coercion هو وحده الذي يشكل تعدياً على الحرية، وليس أي "قيود على الفعل" restraint[١]. وبالمثل مع مفهومه عن العدالة، فإن الحرية عنده هي تصور سلبي، تدل فقط على "غياب عائق معين – وهو الإجبار من قبل أشخاص(*) آخرين"[٢]. وبتقييده للإجبار بمجال العلاقات المباشرة بين الأشخاص[٣]، فإن هايك لا يقدر على استيعاب الخصائص المبهمة واللاشخصية لعلاقات السيطرة الحديثة، والتي يعبر عنها ويبررها بنظريته في لعبة الكاتالاكسيا. إن ما وصفه ماركس على أنه "الإرغام الصامت الذي تمارسه العلاقات الاقتصادية"[٤]، ينفلت بسهولة من نظرية هايك، ولا يمكن مع هذه النظرية التعرف عليه باعتباره هو اللاحرية ذاتها. وهذا ما ينطبق بالمثل على تجليات أخرى للعنف البنيوي، من العلاقات الأبوية – الجندرية إلى العنصرية، طالما لم تتمثل هذه العلاقات في شكل إجبار شخصي مباشر. ومن جهة أخرى فإن هايك يبرر احتكار الدولة للقوة على الإرغام، طالما كان هذا الإرغام يحمي المجالات الخاصة ويمنع الإرغام المُمَارس من قِبَل أشخاص على أشخاص[٥].

وهذه هي النقطة التي يتحول عندها مفهوم الحرية السلبي إلى نقيضه، بعد أن تم إفراغه من أي مضمون اجتماعي وتعاوني: بما أن اللاحرية التي يتسبب فيها الإرغام الشخصي لا يمكن تقييدها والتغلب عليها إلا بالقبول الإذعاني لقواعد

---

(1) Hayek 1960, p. 16.

(*) يعتم هايك بذلك على حقيقة أن الإجبار في المجتمع الرأسمالي ليس شخصياً، بل هو من قوى السوق الرأسمالي اللاشخصية.

(2) Hayek 1960, p. 19.

(3) Hayek 1960, pp. 20–1.

(4) Marx 1976, p. 899.

(5) Hayek 1960, p. 21.

مجردة معطاة سلفاً، تصير الحرية متوافقة مع قانون السوق ودولة السوق. وعندما يواجه هايك بين الليبرالية الأنجلوساكسونية والتراث الديموقراطي العقلاني لفرنسا، فهو يؤكد على القناعة الليبرالية الذاهبة إلى أن المجتمع الحر لا يمكن أن يوجد دون "احترام صادق للمؤسسات والأعراف والعادات الناضجة القائمة على مر الزمان"(١). والعكس صحيح: "إن الروح العقلانية"(*) rationalistic spirit في تمرد دائم بسبب وقوفها ضد مطلب الخضوع لمثل هذه القواعد السلوكية الأخلاقية"(٢).

وهذا ما يؤدي بي إلى تناول ما يُعتقد عادة أنه الشيء الذي يواجه الحرية لدى الليبرالية الجديدة، وهو الدولة. إن نزاع هايك مع دولة الرعاية الاجتماعية وسياساتها الاجتماعية في التسويات الطبقية، كان يُفسر عادة على أنه نقد "ليبرتاري"(**) libertarian للدولة، ذلك النقد الذي يقف ضد النزعة المحافظة الجديدة neo-conservatism والتي تؤكد على سلطة الدولة على السوق الحر وحرية الفرد في الاختيار(٣). وعلى الرغم من ذلك فإن جامبل يخبرنا بأن "الفردية المحافظة" عند هايك تمكنه من رأب الصدع بين الليبراليين الجدد والمحافظين الجدد(٤). وهذا ما يعطينا إشارة على أن الاختلافات بين النزعتين ليستا بالحدة التي تظهر للوهلة الأولى، وأنه من الخطأ الاعتقاد في أنها لا يمكن تجاوزها. لقد حاولت جماعة مونت بيلرين سنة ١٩٧٢ إقناع عدد من مشاهير المحافظين الجدد مثل إرفنج

---

(1) Hayek 1960, p. 61.

(*) يستخدم هايك كلمة rationalistic وليس rational، ويقصد بالأولى المعنى السلبي لا المعنى الإيجابي لكلمة rational، أي التعصب لمبادئ عقلية بصرف النظر عن مناسبتها للواقع.

(2) Hayek 1960, pp. 64–5.

(**) يقوم المذهب الليبرتاري Libertarianism على إعطاء الأفراد أقصى حرية ممكنة وأعلى درجة من الاستقلال عن الدولة والمجتمع، وهو مذهب ليبرالي متطرف.

(3) Cf. Gamble 1996, pp. 112–13.

(4) Cf. Gamble 1996, p. 124.

كريستول[*] Irving Kristol ووليام كريستول William Kristol وجيرترود هيملرايخ Gertrude Himmelreich ليكونوا أعضاء بها. وقد باءت هذه المحاولة بالفشل. وعلى جانب آخر عمل عدد من المثقفين الأمريكان البارزين منذ الخمسينيات والستينيات على إحداث اندماج بين الليبرتاريين والليبراليين التقليديين[١]. وقد ظهر نجاحهم بالقرب من أواخر السبعينيات، عندما أدى التحالف بين الليبراليين الجدد والمحافظين الجدد إلى فوز رونالد ريجان بالرئاسة. ووفقًا لإرفنج كريستول، فإن "الذي حدث هو أنه في سنة ١٩٨٠، اندمجت مدرسة السوق الحر ومدرسة المحافظين الجدد. وربما كان ريجان هو الذي قام بذلك"[٢].

انخدع الكثير من المتابعين بهجوم هايك ذي الطابع الخَطَابي على "الحكومة"، ولم ينتبهوا إلى أن نموذجه الدستوري يؤسس لهيئة تشريعية قوية باعتبارها مجلسًا من الحكماء، لا هو منتخب ديموقراطيًا ولا خاضع للرقابة الديموقراطية. لقد بدأ هايك حجته بشكوى من "عدم جدوى المثال الديموقراطي"[٣]: إن الفصل بين السلطات، والذي كان مُقامًا في الأساس للسيطرة على الحكومة الأوتوقراطية، تغَيَرت وظيفته وأسفر عن "برلمان صاحب سيادة وبقوة شاملة"، والذي أدى بدوره إلى انهيار "حكم القانون" ومفهوم القانون نفسه[٤]. وتَمثَّل الخطأ الأساسي في أن

(*) Irving Kristol (١٩٢٠ – ٢٠٠٩) صحفي ومفكر أمريكي، يعد من رواد الاتجاه المحافظ الجديد.
William Kristol (١٩٥٢) صحفي وكاتب وأكاديمي أمريكي. إبن إرفنج كريستول.
Gertrude Himmelreich (١٩٢٦ – ٢٠٠٣)، مفكرة أمريكية من أصل ألماني.

(١) Cf. Walpen 2004, pp. 172–3, 203–4; Diamond 1995, pp. 29 et sqq. "إن توقير الماضي والرغبة في نظام اجتماعي مستقر في المستقبل هما اللذان وازنا النزعة الفردية عند أصحاب فكرة الدمج بين الليبرتارية والنزعة التقليدية" (Walpen 2004, p. 30).

(2) Quoted in Yergin and Stanislaw 1998, p. 332.

(3) Hayek 1979, p. 98.

(4) Hayek 1979, pp. 101–2.

الهيئة التشريعية كانت مكلفة بكل من مهمة وضع القواعد العامة "للسلوك العادل"، ومهمة السيطرة على الحكومة وإدارة كافة أنشطتها. ويهدف نموذج هايك في الدستور إلى الفصل بين هاتين الوظيفتين وهاتين المؤسستين، بحيث تكون هناك هيئة تشريعية تمثل نوعًا من الوصاية وتحدد القواعد العامة للسلوك، وهيئة حكومية تسيطر على الحكومة "بقوة المال"(١).

إن "الهيئة التشريعية" التي يراها هايك استمرارًا للديموقراطية الأثينية، تقرر القوانين باعتبارها قواعد "كلية" للسلوك العادل، وتؤسس من ثم "نظامًا مجرداً" يمثل إطار عمل كل الأنشطة الحكومية(٢). وفي حين يجب على الهيئة الحكومية أن تعكس مصالح ورغبات المواطنين، فإن سلطة صنع القوانين التي للهيئة التشريعية يجب عليها أن "تقيم العدالة دون تحيز"، وهو ما يتطلب "الاستقامة والحكمة والتبصر"(٣). وبما أن قرارات هذه الهيئة أساسية بالنسبة لكل أفرع الحكومة، فإن حقوقها التشريعية يجب ألا تكون مقيدة. ذلك لأن "كل قواعد التعامل غير المتوقعة" تحتاج لموافقتهم. وهم مسؤولون عن "إطار مناسب لعمل سوق تنافسي"، بما يتضمنه من معايير فرض الضرائب، بل وحتى "قواعد لتنظيم الإنتاج والإنشاء"(٤).

وبالنظر إلى هذه التصريحات، يبدو أن الليبرالية الجديدة لا تستبعد أبدًا تخطيط الاقتصاد، بل هي تريده مثلها مثل الكينزية. والفرق بينها وبين الكينزية هو في مضمون هذا التخطيط والطريقة التي يُطبق بها(٥): فوفقًا ليوطوبيا هايك

---

(1) Hayek 1979, pp. 105–6.

(2) Hayek 1979, 109, pp. 111–12.

(3) Hayek 1979, p. 112.

(4) Hayek 1979, pp. 114–15.

(٥) وكما يشير ليو بانيتش Leo Panitch فإن الولايات المتحدة في عصر الليبرالية الجديدة شهدت "أكثر الأنظمة النقدية تخطيطًا في العالم، إذا قسناها بعدد القرارات الصادرة، وعدد صفحات التوجيهات الحكومية، وكمية الوقت والجهد والقوة البشرية المنشغلة في مراقبة النظام

النيوليبرالية، لا تحتاج النخب الاقتصادية لأن تعير شأنًا لآراء الجمهور، وعن طريق الهيئة التشريعية التابعة لهم يستطيعون ضمان توافقٍ ما، يصدر عن هذه الهيئة من قوانين مع السوق الرأسمالي. ووفقًا لنموذج هايك الدستوري، فإن الهيئة التشريعية ليست منتخبة بالاقتراع العام. فهي تتكون من أعضاء "أثبتوا نجاحهم في عالم الأعمال" وصاروا في العمر المناسب الذي يبدأ من ٤٥ سنة فما فوق[1]. ويتم انتخابهم لمرة واحدة من نفس الهيئة التشريعية التي تزيد أعمارها عن ٤٥ سنة. وهم ينجزون وظيفتهم التشريعية خلال ١٥ عامًا من سن ٤٥ إلى سن ٦٠، ولا يتم عزلهم أثناءها إلا لسوء التصرف أو الإهمال الجسيم، ويتم استبدال الخُمْس منهم كل سنة[2]. وبذلك فلن يكونوا في حاجة لنفاق الرأي العام. والواضح أن هدف هايك من كل ذلك هو تنظيم المجتمع على أساس عُمْري وطبقي، بحيث يعمل على تثبيت التراتب الطبقي القائم[3]، ومنع أي تحالف طبقي بين الطبقات الدنيا، وبالتالي منع الصراع الطبقي. وانتخاب عضو جديد في الهيئة التشريعية على أساس عمره وطبقته سيُعد مكافأة لمن حاز على احترام وثناء مجتمعه، وهو ما دفع هايك لاقتراح "منهج غير مباشر في الانتخاب، ينتخب فيه المفوضون عن مقاطعاتهم ممثلين لهم بصفة دورية"[4]. لكن لا يعطينا هايك أي معلومات حول الذي سيُعيِّن هؤلاء المفوضين.

هذه الإعاقة للحقوق الديموقراطية تمتد من الهيئة التشريعية إلى الهيئة الحكومية أيضاً. ففي كتابه "دستور الحرية" يعتقد هايك أنه "من الممكن للأشخاص العقلاء الحجاج بأن مُثُل الديموقراطية يمكن أن يتم إنقاذها إذا... تم استبعاد كل

المالي. لكن هذا النظام مُؤَسس بحيث يُسَهل من التحول المالي للرأسمالية" (Panitch 2011).

(1) Hayek 1979, p. 113.

(2) Hayek 1979, pp. 113–14.

(3) Hayek 1979, p. 117.

(4) Hayek 1979, p. 117.

موظفي الحكومة وكل مستقبلي الإعانات والتبرعات من التصويت"(١). وفي هامش على الصفحة المشار إليها، يذكر هايك قارءه بأن "سويسرا التي هي إحدى أقدم وأنجح الديموقراطيات الأوروبية، لا تزال تستبعد النساء من التصويت، وربما بموافقتهن". وفي رأيه فإن استفتاءً قاصرًا على مُلَّاك الأراضي على سبيل المثال، يمكنه أن يسفر عن هيئة تشريعية مستقلة عن الحكومة بحيث يشكل قوة مناسبة لمراقبتها والسيطرة عليها"(٢).

وهنا نجد لدى هايك ما كان يحذرنا منه في البداية: دولة لا يمكن مواجهة هيئتها التشريعية ديموقراطياً، وقوتها غير مقيدة، إلا بنظام السوق وحده، الذي يجب على هذه الدولة أن تضمن عمله وفق قوانينه الخاصة. وبالنظر إلى المسؤوليات الكثيرة للهيئة التشريعية، يتم إلغاء مبدأ الفصل بين السلطات فعليا، بحيث يصير من الصعب التمييز بين ما يقترحه هايك وما يسمى في العادة "الشمولية" totalitarianism. وهذا ما يتضح على نحو أكثر في حجة هايك القائلة إن ما تضعه الهيئة التشريعية باعتباره قواعد للتعامل العادل، هدفها "ضمان وحماية مجال حرية كل فرد"، لكن لا تحتوي هذه العبارة الخطيرة على أي ذكر لحقوق الإنسان، ولا حتى الحقوق الفردية مثل "حرية التعبير والنشر والعقيدة والاجتماع والاتحاد، أو حرمة المسكن والمراسلات"(٣). ويبرر هايك استبعاده لكل هذه الحقوق بحجة تشبه قرارًا صادرًا من ديكتاتور: ليست هذه الحقوق "حقوقًا مطلقة لا يمكن تقييدها بالقواعد القانونية العامة"(٤). لقد كان هايك متوافقًا مع مبادئه هذه عندما أيد إرهاب الدولة النيوليبرالية في عهد ديكتاتورية بينوشيه العسكرية.

---

(١) Hayek 1960, p. 105. اقترح ميلتون فريدمان حجة مماثلة لاستبعاد الفقراء من التصويت، الذين يعتمدون على دخل سلبي مستقطع من الضرائب negative income-tax (Friedman 2002, p. 194).

(2) Hayek 1960, p. 443, n. 4.

(3) Hayek 1979, pp. 109–10.

(4) Hayek 1979, p. 110.

٨,١٠ - الطريق إلى "النيوليبرالية الانضباطية"

لم يكن مجلس الحكماء الذي اقترحه هايك هو النموذج النيوليبرالي الوحيد لتقييد وهدم الديموقراطية، ولم يكن هو الأكثر أثراً. فقد قدم مشاريع أخرى لتأسيس المجال السياسي وفق مبدأ التبادل الاقتصادي، وإذابته إلى عقود خاصة[1]. وإذا كانت الليبرالية الجديدة قد ورثت عداءها للديموقراطية من الليبرالية الكلاسيكية، فلا يجب أن نخلط هذا بعدائها المزعوم للدولة. فمنذ الاجتماعات الدولية الأولى في ١٩٣٨ و١٩٤٧، أبعد المثقفون النيوليبراليون أنفسهم عن ليبرالية مانشستر(*)، بالتشديد على ضرورة تدخل الدولة لتأسيس وضمان عمل "قوانين السوق" (انظر أعلاه فقرة ١,١٠). إن انتقادات الليبرالية الجديدة للدولة كانت موجهة في الأساس لنموذج دولة الرعاية الاجتماعية التي تمارس إعادة توزيع الثروة وفق سياسات اقتصادية كينزية كانت تهدف إلى تقوية جانب الطلب من العملية الاقتصادية، وذلك على سبيل المثال عن طريق زيادة الأجور الحقيقية، بحيث يكون في حوزة الناس القدرة الشرائية الكافية لشراء السلع التي تنتجها الرأسمالية. والحقيقة أن الليبرالية الجديدة عندما حكمت لم تعمل أبدًا على الإقلال من سلطة الدولة ذاتها، بل على الإقلال من سلطة النظم والمؤسسات التي كانت تمارس تسويات اجتماعية حقيقية، والتي تم إدخالها في المرحلة الفوردية السابقة. وكلما سيطر الليبراليون الجدد على القمم الحاكمة للدولة، فقد عملوا على تقوية الأجهزة العسكرية والقمعية، وأعادوا تنظيم البنية الداخلية للدولة عن طريق إدخال علاقات السوق إليها.

وكي ندرك الجوانب التي تخص الليبرالية الجديدة، فإن نظريات الأيديولوجيا التي ظهرت في السبعينيات والثمانينيات في حاجة إلى تعديل. كانت أطروحة ألتوسير الذاهبة إلى أن المدرسة هي جهاز الدولة الأيديولوجي المسيطر في

---

(1) Cf. Schui and Blankenburg 2002, pp. 125 et sqq., 140 et sqq.

(*) هي الليبرالية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر والتي كانت سائدة في بريطانيا، وكانت تقوم على فكرة استقلال الاقتصاد عن الدولة وتسيير نفسه بنفسه، وأن على الدولة ترك الاقتصاد الرأسمالي يعمل بتلقائية لأنه ذاتي التنظيم ويعالج عيوبه وأزماته بنفسه.

المجتمع البورجوازي مستوحاة من نظام الدولة التعليمي في فرنسا، وهي لا تصمد بعد أن تعرض نظام التعليم هذا للتقليص وعدم الاستقرار على امتداد فترة طويلة من الزمن. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان المنطلق الأول لمشروع نظرية الأيديولوجيا مُركزًا على الدولة باعتبارها واقعًا مفارقًا للمجتمع ويعلو عليه[١]، وكان متأثرًا في ذلك بنموذج الدولة الاجتماعية الأوروبية في عصر التنافس بين الرأسمالية الغربية واشتراكية الدولة الإدارية في أوروبا الشرقية. وكما اعترف هاوج في فترة لاحقة، فإن تركيز "مشروع نظرية الأيديولوجيا" على القوى الأيديولوجية "التقليدية" (الدولة، القانون، الدين، وهكذا)، كان مُقيَّدًا بالظروف الأوروبية، وكان لا يمكنه أن ينطبق مباشرة على الولايات المتحدة، حيث أدت خصخصة الكنائس إلى ظهور تعددية كبيرة[*] في المجال الديني[٢].

وأعتقد أن أول تعديل يجب إجراؤه على نظرية "أجهزة الدولة الأيديولوجية" هو إكمالها بتركيز على عملية التنشئة الأيديولوجية التي تمارسها الطوائف الدينية والجمعيات الخاصة، خاصة الموجودة في الولايات المتحدة والتي سبق لماركس وفيبر ملاحظتها – والتي على الرغم من كونها عناصر من "الدولة المدمجة" التي تكلم عنها جرامشي، فإنها في الوقت نفسه مرتبطة مباشرة بمصالح الأعمال البورجوازية[٣]. وبالإشارة إلى (مفهوم المؤسسات الوسيطة بين المجتمع والدولة) عند هيجل، وصف جرامشي الأحزاب والاتحادات على أنها "النسيج الخاص للدولة" ' fabric of the state"private" ، الذي تُنتِج الدولة عن طريقه إجماعاً، لكن بتركها المهام التعليمية "للمبادرة الخاصة للطبقة الحاكمة"[٤]. وعندما قام جرامشي بحصر

---

(1) Cf. W.F. Haug 1987a, p. 61; PIT 1979, p. 180.

(*) مما أدى إلى عدم تمكن الدين من أن يكون قوة مهيمنة في أمريكا.

(2) F. Haug 1993, p. 252, n. 10.

(٣) انظر ملاحظات ماركس في هذا الشأن في Jewish Question (Marx 1844, pp. 149 et sqq.) ومعالجة ماكس فيبر في The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism (Weber 1988, pp. 215 et sqq.; Weber 2001, pp. 127 et sqq.). انظر أيضًا مقارنتي بين ماركس وفيبر في هذه المسألة في Rehmann 2013a, 42 et sqq.

(4) Gramsci 1992, pp. 153–4; Gramsci 1975, Q1 §47, p. 56.

مؤسسات المجتمع المدني الأمريكي المُسْهِمة في تدعيم الفوردية، وذلك في الكراسة رقم ٢٢، ذكر من بينها نوادي الروتاري، التي "يتمثل برنامجها الأساسي في نشر روح رأسمالية جديدة"(١). وفي تحليله للثاتشرية، أكد ستيورات هول على الدور المحوري للأجهزة الخاصة، والتي كانت هي "الخنادق والتحصينات" الأمامية للدولة عند جرامشي، إذ شكلت "قواعد أمامية متقدمة في المجتمع المدني نفسه، يتم عن طريقها شن الهجوم المضاد على الإجماع السابق في عصر دولة الرعاية"(٢). وقد بحث برنارد والبن Bernhard Walpen(*) بالاستعانة بمثال جماعة مونت بيلرين "الشبكات الوليدة للاتحادات النيوليبرالية، وتطور نوع جديد من المثقفين العضويين داخل بورجوازية دولية صاعدة، مُشكلةً بذلك "البناء العلوي للرأسمالية المعولمة"(٣).

وكما أوضحت جوان رولوفس Joan Roelofs(**)، فقد أدت المؤسسات الخاصة في الولايات المتحدة (خاصة مؤسسة فورد التي تأسست في ١٩٣٦) دورًا حاسمًا في إخضاع اتحادات المجتمع المدني لمصالح الشركات الكبيرة، حتى تلك المنتمية لليسار وللحركات المناهضة للفقر: فقد قامت هذه المؤسسات بدور "الباني الأساسي للهيمنة"، و"عملت على تحفيز الإجماع بخلق أيديولوجيا تظهر على أنها حس شائع بين الناس، وتضم في داخلها كل التوجهات المعارضة الناشئة"(٤). لكن ما وصفه جرامشي على أنه "النسيج الخاص للدولة" يحتوي اليوم على أكثر من مجرد أجهزة في الهيمنة والأيديولوجيا. فباستخدامها لمثال "مركب الكارثة الرأسمالي" disaster capitalism complex في العراق وولاية نيوأورلينز الأمريكية، حللت ناعومي

---

(1) Gramsci 1996, p. 269; Gramsci 1975, Q5, §2, p. 541; cf. Gramsci 1975, Q22, §1,p. 2140.

(2) Hall 1988, p. 47.

(*) (١٩٥٩) مفكر اجتماعي واقتصادي سويسري. تخصص في نقد العولمة من منظور نظرية جرامشي في الهيمنة.

(3) Walpen 2004, pp. 17–18, 62 n. 52; pp. 283, 285.

(**) مفكرة وناشطة سياسية يسارية أمريكية، ومشاركة في حركات الدفاع عن البيئة.

(4) Roelofs 2003, pp. 198–9.

كلاين الخصخصة المتكاملة للمجالات والوظائف التي كانت ملكًا للدولة في السابق: فقد تم إلحاق إدارة مناطق كوارث شاسعة بما يسمى "دولة الظل" المكونة من شركات نشأت بدعم من الموارد العامة للدولة، إلا أنها تعمل كما لو أنها مؤسسات ربحية. وهذا ما يؤدي، من بين أشياء أخرى، إلى "سياسة تمييز وعزل كارثية"، حيث يكون البقاء على قيد الحياة لمن يقدر على الدفع[١]. وعلى الجانب الآخر "فقدت الدولة الحقيقية قدرتها على الوفاء بالتزاماتها الأساسية دون مساعدة من مقاولين من هذا القطاع شبه الخاص. ذلك لأن معداتها تقادمت ، وأفضل العاملين بها انتقلوا للقطاع الخاص"[٢].

ويتصل التعديل الثاني الذي يجب إجراؤه على نظرية "أجهزة الدولة الأيديولوجية" بالعلاقة بين الأجهزة القمعية والأيديولوجية. وكما أوضح لويك فاكان[*] Loïc Wacquant، فقد تزامن هدم الليبرالية الجديدة لدولة الرعاية الاجتماعية مع بنائها للدولة العقابية[٣]، ذلك لأن بناء المركب العقابي الصناعي[**] في الولايات المتحدة بدأ في أواخر السبعينيات، أي مع بداية هيمنة الليبرالية الجديدة. وكانت النتيجة أن صارت الولايات المتحدة بعد عشرين سنة "أكبر سجَّان في العالم، بصرف النظر عن روسيا في حقبة ما بعد السوفييت، إذ وصلت نسبة المساجين في أمريكا إلى ٧٠٠ مسجون لكل ١٠٠ ألف مواطن في سنة ٢٠٠٠، وهو ما يمثل من ستة أضعاف إلى اثني عشر ضعفًا للنسبة في دول الاتحاد

---

(1) Klein 2007a, pp. 51 et sqq.; Klein 2000b, pp. 417 et sqq.

(2) Klein 2007b, p. 417.

(*) (١٩٦٠) عالم اجتماع وأنثروبولوجي فرنسي، عمل في جامعات شيكاجو وكاليفورنيا، اهتم بدراسة المهمشين والتمييز العرقي في المدن الكبرى ونُظُم العقاب في الدولة الحديثة، وكتب في النظرية الاجتماعية، وحرَّر عددًا من مقالات بورديو.

(3) Wacquant 2009, p. 58.

(**) المركب العقابي الصناعي هو المنظومة التي حولت السجون إلى مصانع، لتشغيل المساجين كعمال، لينفقوا على أنفسهم وعلى تكاليف إطعامهم وحراستهم.

الأوروبي"[١]. إن تنبؤ فوكو بتحول الانضباط إلى المعيار السائد في المجتمع عن طريق العقاب وتحويله إلى أداة تعليمية[٢]، يتغافل عن انشقاق الضبط الاجتماعي بين رقابة وانضباط ذاتي تمارسه الطبقات الوسطى على نفسها عن طريق المؤسسة العلاجية للطب النفسي من جهة[٣]، والضبط الخارجي للطبقات الخطيرة عن طريق عنف ممنهج من الدولة والشرطة من جهة أخرى، بجانب ظهور خطاب ضد هذه الطبقات يستخدم مفردات الشر والحرب[٤].

وبهدف التنظير لأهمية آليات القمع والمراقبة، والتي بدأت في التشكل قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ثم توسعت بعد ذلك خلال "الحرب على الإرهاب"، قام ستيفن جيل بصياغة مصطلح "النيوليبرالية الانضباطية" disciplinary neoliberalism[٥]. وهو يصف تَشَكُّلاً جديدًا من الضبط الاجتماعي، اختفت منه الأنماط الفوردية في تنظيم الصراع الطبقي والمؤسس على التسوية الطبقية بضم عناصر من الطبقة العاملة وموجه نحو ضم الطبقات الدنيا في إجماع شامل تحت قيادة دولة الرعاية الاجتماعية، واستحداث استراتيجيات استعلائية مقامة على نزع الطابع السياسي عن القوى المتصارعة وتفتيتها[٦]. تسير الأهمية المتزايدة للاعتقال والإرغام جنبًا إلى جنب مع التطورات الحديثة في الرقابة الشاملة، المتمثلة في كاميرات الفيديو وأجهزة التنصت وتكنولوجيا الشبكات والفيروسات، وما شابهها، والتي لم تعد مُقَيَّدة بتصميم معماري معين كما كان الحال في نظام بنتام في سجون المراقبة الشاملة والذي درسه فوكو[٧].

---

(1) Wacquant 2009, pp. 59, 61. See the comparative table, Wacquant 2009, p. 61.

(2) Foucault 1977, p. 306.

(3) Cf. Castel, Castel and Lovell 1982.

(٤) Cf. James 1996, p. 34; Parenti 1999, pp. 135–6. "لقد تشتت الضبط الاجتماعي بطرق لم يتخيلها فوكو"، فقد أخلى حديثه عن "الغطاء الناعم الذي كانت توفره الخطابات العلمية عن الانحراف وإعادة التأهيل" السبيل إلى طرق جديدة للضبط تستخدم خَطَابة الحرب، وجيوش فرض القانون، والأجيال الضائعة، والأشرار" (Parenti 1999, p. 138).

(5) Bakker and Gill 2003, pp. 116 et sqq.

(6) Bakker and Gill 2003, pp. 60, 65, 118.

(7) Bakker and Gill 2003, pp. 136, 181, 188, 200, 207 et sqq.

ويتعلق التعديل الثالث على نظرية "أجهزة الدولة الأيديولوجية" بالتركيب الداخلي للتنشئة الأيديولوجية. فقد تم سحب قطاعات ووظائف الدولة الاجتماعية التي كانت تمارس سياسة إعادة التوزيع والتسويات الطبقية، وحلت محلها جوانب السيطرة الطبقية النيوليبرالية، وبذلك لم تعد الفكرة المثالية عن المجتمع الإنساني تقوم بوظيفتها الأيديولوجية، وحلت محلها نماذج أخرى أكثر ضيقًا ومحدودية وخصوصية. وهذا ما غيَّر العلاقة بين عملية تكوين الإجماع السياسية الأخلاقية من جهة، والتطويع والتشتيت المؤسَّس على الإعلام الخاص والتكنولوجيات العالية من جهة أخرى. وكما لاحظ بورديو فيما يتعلق بأخبار التليفزيون، فإن استخدام المؤثرات البصرية يجذب الانتباه لكنه يشتته في الوقت نفسه، إنه "يخفي عن طريق الإظهار"[1]. وفي حين شكلت الفوردية في البلاد الرأسمالية المتقدمة كتلة ثابتة نسبيًا من البورجوازية والشرائح العليا من الطبقة العاملة الصناعية، والتي كان يُطلق عليها "الأرستقراطية العمالية labour-aristocracy"، فقد قسمت الليبرالية الجديدة الطبقة العاملة إلى "شرائح متقادمة وغير لازمة، وعمالة تكنولوجية مفتتة ومشتتة، وبقية قليلة من البروليتاريا الصناعية منقسمة داخليًا حسب القومية والعرق والجنس"[2]. وصارت عملية إعادة إنتاج الطبقات تحدث في مواقع منعزلة وهامشية، مثل "مجتمعات الأغنياء المسوَّرة" على جانب، و"الجيتوهات الضخمة للفقراء"[3] على الجانب الآخر. وفي هذا السياق لا تعد الثقافات المختلفة مندمجة مع

---

(1) Bourdieu 1998b, pp. 17, 19.

(2) Candeias 2004, p. 205.

(٣) يتحدث جيل عن "عملية خلق جيوب اجتماعية" بإخلاء المدن من الأغنياء والإقلال من قدرة الطبقات الأخرى على إعادة إنتاج نفسها اجتماعيًا (Bakker and Gill 2003, 198–9).
ويصف فاكان ما أسماه "الهايبرجيتو hyperghetto" بأنه فضاء تتنافس عليه أركان أربعة:

١- عصابات من البلطجية واللصوص؛

٢- سكان الأحياء مع جمعياتهم السكنية ونواديهم؛

٣- أجهزة الدولة في الرقابة والضبط الاجتماعي؛

٤- مؤسسات النهب من الخارج، والمكونة من شركات المقاولات العقارية التي تريد تحويل أجزاء من الجيتو إلى سكن راقٍ للطبقات الوسطى والعليا (Wacquant 2008, p. 243).

بعضها، بل تبقى بمعزل عن بعضها البعض. ويتم بـذلك إحـلال سياسـات إدارة الانفصال والاستبعاد محل السياسات التقليدية في التطبيع الاجتماعي.

وفي هذه الصورة يقترب التكوين الأيديولوجي لليبرالية الجديدة مـن بعـض ملامح التنشئة الطبقية القديمة، التي مجدها نيتشه، حيث يتم تـدعيم العنـف بـين الطبقات عن طريق زيادة المسافة المكانية بينها(١). وفي ظل هذه الظروف، تقترب الأيديولوجيا الحالية من النموذج اليوناني القديم، الذي كان يتم فيه الإعلاء من شأن الأرستقراطية اليونانية على حساب البرابرة غير اليونان(٢)، في نفس الوقت الـذي يتبنى فيه الحكام أشكالاً تعبيرية وفنية من الخاضعين لهم. وبالتماثل مـع النمـوذج الروماني لمجمع الآلهة pantheon يمكن لبناء فوقي ما بعد حداثي أن ينـشأ فـوق علاقات السيطرة المنظمة بالعنف العسكري، يتكون من كل الاختلافـات الخاصـة وسياسات الهوية الضيقة للمستفيدين من النظام، ويـتم الاحتفـاء بهـا والإعـلاء من شأنها.

٩,١٠ – هل اضمحلت هيمنة الرأسمالية النيوليبرالية؟

تواجه الحركات الاجتماعية المضادة لتفكيك دولة الرعاية الاجتماعية والتخلي عن سياسات تنظيم العمل صعوبة كبيرة، وهي أن الليبرالية الجديدة، ومـن خـلال وظيفتها الخاصة في إدارة نمط إنتاج الرأسمالية عالية التكنولوجيـا، تمتلـك تـسع أرواح، ويعاد بعثها على الدوام في سياقات سياسية مختلفة(٣). كانـت أول مرحلـة من الليبرالية الجديدة هي الاتجاه المحافظ في الثمانينيات، والذي ركز على تفكيـك الدولة الفوردية وتحالفاتها في عدة دول. وبعـد اضـمحلال القاعـدة الانتخابيـة للاشتراكية الديموقراطية، شهدت الليبرالية الجديدة مرحلة جديدة كانت قادرة فيهـا

---

(1) Cf. Nietzsche 1999a, p. 259.

(2) Weiss 2005, p. 8.

(3) Cf. W.F. Haug 2003, pp. 203, 206.

على ضم الكثير من المجموعات المضادة لسياساتها في عملية تسوية طبقية، مما أدى إلى تعميم هيمنتها[1]. وكما رأينا في الحكومة الائتلافية بين الخضر والحمر في ألمانيا، فقد فشلت هذه الجبهة كذلك، لأن تفكيك دولة الرعاية الاجتماعية قد أدى إلى سحب المصداقية من وعود تلك الحكومة بإصلاحات اجتماعية، وسحبت البساط من تحت أقدامها، مما مهد السبيل إلى تأسيس حزب يساري جديد باسم "اليسار" Die Linke. وعندما انفجرت الأزمة الاقتصادية في سبتمبر ٢٠٠٨، انهارت عقيدة الليبرالية الجديدة في الخصخصة وإعادة الهيكلة. لكن لم يمنعها هذا من التأثير المتواصل على السياسات الاقتصادية لإدارة أوباما والمعارضة الشرسة للحزب الجمهوري و"جماعة حفل الشاي" Tea Party. وإلى ذلك الحين فلم يؤد الفشل الذريع لليبرالية الجديدة إلى أزمة عامة للنظام، فطالما ظلت البدائل الاشتراكية – الديموقراطية غير ناضجة أو ظلت ممنوعة من الذيوع والانتشار بين جمهور واسع، ظلت الرأسمالية النيوليبرالية قادرة على الاستمرار نتيجة للإذعان السلبي الصامت بين السكان. وبذلك تصير هذه المرحلة مناظرة لما وصفه جرامشي على أنه "فترة انتقالية" interregnum، حيث يموت القديم ولا يستطيع الجديد أن يولد: إذ فقدت الطبقة الحاكمة الإجماع حولها، ولم تعد تقود المجتمع، لكنها "تحكمه" فقط، في حين تظل الجماهير في حالة شك من كل البدائل المغايرة[2].

وكي نفهم قدرة الليبرالية الجديدة على المرونة وما تتمتع به من جاذبية، أقترح أن أعود إلى الأطروحة القائلة إن الأيديولوجيات ذات التأثير الجماهيري تعمل باعتبارها شكلاً من التسوية الطبقية، تمسك بفئات متصارعة وتضمهم معًا داخلها، وتصير بذلك مفتوحة على النزاع المتبادل بين هذه الفئات (انظر أعلاه فقرة ٤,٩). وقد يبدو هذا الاقتراح إشكالياً، ذلك لأننا سبق وأن لاحظنا كيف أن هايك حاول استبعاد أي نزاع بين الليبرالية الجديدة وخصومها وعلى أرضيتها بإلغائه لمفهوم

---

(1) Candeias 2007, pp. 11 et sqq.

(2) Gramsci 1996, pp. 32–3; Gramsci 1975, Q3, §34, pp. 311–12.

العدالة الاجتماعية (فقرة ٥,١٠). لكن علينا أن نتذكر أن هايك لم يكن من أيديولوجيي الليبرالية الجديدة الذين احتاجوا لتوافق ما مع الطبقات الخاضعة (للفوز في الانتخابات على سبيل المثال)، وبذلك كان قادرًا على التعبير عن القلب الصلب لليبرالية الجديدة بشراسة نيتشوية واضحة. إن افتراضي أنه كلما حاول أيديولوجيو الليبرالية الجديدة تنظيم هيمنة شعبية، احتاجوا الاعتماد على بعض المبادئ الاجتماعية، وربطها بمنطق السوق والاستهلاك. وما يميز التشكيلة الاجتماعية النيوليبرالية عن التسوية الطبقية الفوردية (التي توسطتها السياسات الاقتصادية الكينزية ودولة الرعاية الاجتماعية)، هو تحول هام من المبادئ الجماعية مثل مفهوم العدالة الاجتماعية، إلى الوعد بالتحرر الفردي وبالقدرة على المبادرة الفردية. وكان هذا التحول هو ما حاولت التقاطه دراسات الحوكمة بمساعدة مفهوم فوكو عن "قيادة المرء لذاته" self-conduct. لكن ما غاب عن هذه الدراسات هو ما صرح به هايك على أنه "معضلة فعلية"، وهو التناقض بين دعوة الليبرالية الجديدة إلى المبادرة الفردية وإخضاعها للناس بصرامة لنظام السوق (فقرة ٤,١١).

ويمكننا ملاحظة هذا التناقض بمثال من بيتر هارتز Peter Hartz. كان هارتز المدير السابق لقسم الموارد البشرية في شركة فولكسفاجن، ومساعدًا للمستشار جرهارد شرودر(*) من الحزب الديموقراطي الاشتراكي. كما طور ما يسمى بإصلاحات هارتز، وهي إصلاحات تنتمي لبرنامج الرعاية الاجتماعية، قللت من إعانات البطالة وأدخلت قوانين للوظائف متناهية الصغر mini-jobs, 'Ich-AG's' (me,Inc.)، والتي دعمت تعاظم قطاع كبير من الوظائف الهامشية قليلة الأجر. لكن أدخل كتابه "ثورة العمل" Job Revolution (٢٠٠١) كلمات مفتاحية دالة تنتمي لليسار ويمكنها أن تظهر في أي خطاب يساري: تعريف ذاتي للعمل، سيطرة العاملين على زمن العمل، وعمل مُشبِع وهادف، التحقق الكامل لكل فرد عن طريق عمله، تحويل زملاء العمل إلى شركاء ومساهمين، وهي كلها تعبيرات محفزة

(*) Gerhard Fritz Kurt Schröder (١٩٤٤). مستشار ألمانيا من ١٩٩٨ إلى ٢٠٠٥.

كانت تستبق شعارات حملة أوباما مثل "افعل شيئاً، أنت تستطيع! Move something – you can do it"[١]. وكما أوضحت فريجا هاوج، فإن الكلمات الدالة على الأمل والتعين الذاتي تختلط (في خطاب الليبرالية الجديدة) بصورة المقاول الرأسمالي، ويعاد تنظيمها بحيث تقيد في سياقها الجديد من القدرة على الفعل وتحصرها في قدرة المرء على تسويق نفسه وعلى أن يكون مؤهلاً للتوظيف، وهو ما يهبط بهذه القدرة إلى مجرد مرونة يجب أن تكون حاضرة في كل وقت ومع كل وظيفة، بالإضافة إلى الاستعداد الدائم للعمل في ساعات زائدة بغير حد أقصى[٢]."وبذلك يتم الهبوط باليوطوبيا النيوليبرالية إلى واقع هذا العالم، حيث يواجهها بحقيقتها"[٣].

يمكننا النظر إلى شعار هارتز "المشاعر تتحول إلى رأسمال" emotion turns into capital[٤]، على أنه علامة على توسيع الليبرالية الجديدة من منطق التسليع إلى مجال المشاعر، والتي كانت في الحقبة الفوردية لا تزال تنتمي للمجال الخاص. وكما أوضحت كرستينا كايندل Christina Kaindl، فإن أشهر برنامجين تليفزيونيين في ألمانيا وهما Big Brother و Popstar (اللذان يحملان عناوين إنجليزيين!)، يوظفان جاهزية نيوليبرالية للذات، حيث تصير الأصالة والقدرة على الإبداع موضوعات لاستثمار المرء لذاته وعناصر من تقييمه الذاتي[٥]. وبالتماثل مع ما يحدث في العلاقات الطبقية والعرقية والجندرية، يحدث استقطاب داخل مجال الذات بين من يستطيعون تحويل مشاعرهم إلى رصيد يستثمرونه تجارياً، ومن لا يستطيعون ذلك رغم محاولاتهم[٦].

---

(1) Hartz 2001, pp. 21, 53, 55, 66.

(2) F. Haug 2003, pp. 610–11.

(3) F. Haug 2003, p. 608.

(4) Hartz 2001, p. 57.

(5) Kaindl 2005, pp. 357–8.

(6) Kaindl 2007a, p. 160.

وبالطبع فعلى أي نظرية نقدية في الأيديولوجيا ضبط نفسها على إيقاع التحولات الفعلية والنقاط الحاسمة في المجتمع الذي تدرسه. ويتمثل أحد الأسئلة الهامة فيما إذا كانت الليبرالية الجديدة قد فقدت قدرتها الأيديولوجية على تحفيز الذات في عصر الرأسمالية عالية التقنية. إذ يبدو أن فترة صعود وتوسع الليبرالية الجديدة من ٢٠٠١ إلى ٢٠٠٧ قد انتهت في الدول المتقدمة، وتبعتها فترة ركود دفاعية. وعندما لجأت المؤسسات المالية والشركات الكبيرة للحكومة لحمايتها من الانهيار (بعد أزمة ٢٠٠٨) فقد بدا أن الليبراليين الجدد قد تحولوا إلى كينزيين. لكن سرعان ما اتضح أن هذا التحول تكتيكي فقط، وذلك للحصول على مزيد من الوقت لإعادة ترتيب الجهاز النيوليبرالي. فبدلاً من أن تعطي الدولة الأولوية للسياسة الاجتماعية على الأسواق المالية، قامت المؤسسات المالية بغزو الدولة وانتصرت عليها. وحتى إذا كانت الليبرالية الجديدة قد انهارت فكرياً، إلا أنها تستمر في السيطرة على نظام تشغيل الرأسمالية عالية التقنية.

لقد نبه جرامشي على أن الأزمات الاقتصادية في حد ذاتها ليست قادرة على إحداث تغييرات تاريخية عميقة، بل هي "تخلق سبيلاً أكثر مناسبة لنشر أنماط معينة من الفكر"(١). بل إنه توقع أن تكون الطبقة الحاكمة قادرة، عن طريق كوادرها العديدة المدربة، على التكيف مع تلك الأوضاع الجديدة، والقيام ببعض التضحيات، وتغيير بعض الأشخاص والسياسات، و"استعادة سيطرتها التي فقدتها بسرعة أعلى من سرعة تحرك الطبقات الخاضعة، وتدعيم سلطتها في هذه الأثناء واستغلالها لتحطيم أعدائها وتشتيت قياداتها، الذين ليسوا بالعدد الكبير أو ينقصهم التدريب الكافي"(٢).

وعلى الجانب الآخر فيجب علينا الانتباه إلى أن التطويع الأيديولوجي للذوات في حاجة إلى أساس اقتصادي كي يكون فاعلاً على المدى الطويل(٣). وإذا صار

---

(1) Gramsci 1971, pp. 184, 235.

(2) Gramsci 1971, pp. 210–11.

(٣) وكما لاحظ بولانتزاس، فإن "العلاقة بين الجماهير من جهة والسلطة والدولة من جهة أخرى – والتي تسمى بالإذعان – لديها على الدوام أساسها المادي". (Poulantzas 1978, pp. 30–1).

هذا الأساس المادي غير كافٍ، صارت الهيمنة النيوليبرالية في خطر. إن المشروع المبدأي المسمى "الاتفاقُ الأخضر الجديد" Green New Deal والذي دافع عنه، من بين كثيرين، مستشار الإدارة الأمريكية للوظائف الصديقة للبيئة فان جونز Van Jones[١]، تعرض للهجوم مباشرة من حركة حفل الشاي Tea-Party والحزب الجمهوري، وسرعان ما أهملته إدارة أوباما. فليست هناك استراتيجية فاعلة للتعامل مع الأزمة البيئية، وعلاوة على ذلك ليست هناك قوة إنتاجية جديدة تلوح في الأفق، قادرة على تجاوز الأزمة الاقتصادية والبطالة وقلة التوظيف. لقد أنقذت عمليات التدخل الحكومي في ٢٠٠٨ الشركات والبنوك المفلسة أو التي قاربت على الإفلاس وأبطلت مفعول التساقط المتتابع للبنوك المنهارة، لكن أدى هذا إلى تحويل الدَيْن الخاص إلى دَيْن عام، وتحولت أزمة البنوك الخاصة إلى أزمة ديون سيادية[٢]. لقد تم تفعيل التدخل الحكومي الضخم لإنقاذ المؤسسات الخاصة بعد فترة طويلة من ارتفاع الدَين الداخلي، بحيث لم تعد الحكومات قادرة على اقتراض المزيد لتجنيب تحول الأزمة الاقتصادية إلى أزمة في الهيمنة[٣]. "إن المؤسسات الرأسمالية والطبقة الغنية تريد من الدولة التي سلبوا ميزانيتها أن تسحب دعمها الاجتماعي وخدماتها المقدمة للطبقة العاملة التي سلبوها أجورها وقدرتها الإنتاجية أيضاً"[٤]. وكما يمكننا أن نرى من مثال اليونان، صارت الدول القومية وحكوماتها مُحاصَرَة من طلبات الدائنين من جهة، ورفض الطبقات العاملة لسياسات التقشف من جهة أخرى.

وبالنظر إلى انكماش الأساس الاقتصادي المتاح لإقامة أي تسوية طبقية وبرامج لخلق الوظائف والخدمات العامة، فيمكن لليبرالية الجديدة أن تفقد وظيفتها الاجتماعية "العضوية" في إدارة الرأسمالية الدولية عالية التقنية. وكلما اضمحلت قدرتها على إحداث توافق طبقي، تزداد أهمية توجهاتها السلطوية والرقابية –

---

(1) Cf. Jones 2008, pp. 79 et sqq., 142 et sqq.

(2) Cf. McNally 2011, pp. 2 et sqq.

(3) Cf. Wolff 2011a, Wolff 2010, pp. 72–74, 153–4.

(4) Wolff 2011b.

الانضباطية[١]. لكن لا يمكننا توقع إلى متى ستظل النخب والحكومات وأيديولوجييها تعفي سياسات الحكومات السابقة وطمع رجال البنوك من المسؤولية، وكيف ستستمر في إلقاء اللوم كله على النقابات والمهاجرين وباقي الصور الذهنية عن عدو مصطنع، أو إلى أي مدى سيزداد التناقض بين الرأسمالية والديموقراطية بحيث يفتح الطريق أمام حركات وتحالفات مضادة للرأسمالية.

وقد كان هذا التناقض هو الذي عبرت عنه حركة "احتلوا وول ستريت" Occupy Wall Street عندما رفعت شعار "نحن الـــ٩٩ بالمائة"، والذي صار وفق صحيفة New York Times (١ ديسمبر ٢٠١١)، "شعارًا ساد البلاد للتعبير عن التفاوت في الدخل. كان هذا الشعار سهل الفهم ببساطته، ومتاح للانتشار بفضل قصره على وسائل التواصل الاجتماعي، وقد دفع الناس لأن يتخذوا موقفًا (إما معه أو ضده)". لقد أخذ هذا الشعار حقيقة إحصائية واضحة للغاية ولا يمكن إنكارها، أكدها مكتب الكونجرس للميزانية Congressional Budget Office، وبذلك اخترق كل الأيديولوجيات المفتتة وسياسات الهوية، وأعاد موضوع الانقسام الطبقي للمشهد[٢]. عملت الحركة وسط قدس أقداس الرأسمالية في وول ستريت على الجمع بين مثال الحقوق الاجتماعية، والمطالبة بالديموقراطية الراديكالية[*]، وأحدثت آثارًا

---

(١) Cf. Candeias 2009, p. 6. يلاحظ جيل توجهًا شخَّصه على أنه "دستورية جديدة" new constitutionalism تتأسس في إطار سياسي وقانوني للرأسمالية المعولمة، هذه الدستورية الجديدة "تسعى على نحو متزايد لتقييد حقوق رأس المال، وفي الوقت نفسه لتقييد السيطرة الديموقراطية على أهم جوانب الاقتصاد السياسي" (Bakker and Gill 2003, p. 12; cf. pp. 30–1).

(٢) كشف استطلاع مبدأي أجراه مركز بيو للأبحاث Pew Research Centre في ديسمبر ٢٠١١ أن الوعي بالصراع الطبقي في أمريكا قد تعاظم على نحو لافت، وهو وفقًا لصحيفة New York Times "علامة على أن الرسالة التي حملتها حركة احتلوا وول ستريت عن اللامساواة في الدخل... يبدو أنها تتسلل للوعي العام" (NYT, 12 January 2012, p. 15).

(*) أي الديموقراطية الشعبية المباشرة، لا الديموقراطية التمثيلية التي دائمًا ما تكون شكلية وإجرائية وتحل البرلمان محل إرادة الشعب الحقيقية.

متتالية في فترة قصيرة على نحو مفاجئ. وكشف الدعم الشعبي الواسع لهـا عـن وجود قاعدة شعبية قوية لأي تغييرات شاملة(١).

في كتابها "الإضراب العام والحزب السياسي والنقابات العماليـة" The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions (١٩٠٦)، رفـضت روزا لوكسمبرج المفهوم "البيروقراطي" الذاهب إلى أن التنظيمات الثابتة هـي الـشرط الضروري لنجاح أي تحرك جماهيري. وقد أشارت إلى أنه خلال الثورة الروسـية لسنة ١٩٠٥، وُلدت تنظيمات جديدة من داخل الإضراب العام، الذي كـان "نقطـة البداية لعمل محموم لتأسيس تنظيمات ثورية"(٢). وكان الربيع العربي دافعًا لحركات اجتماعية جديدة، من أسبانيا إلى حركة المقاومة في ولاية وسكونسن الأمريكية إلى حركة احتلوا وول ستريت، وإذا تمكنت هذه الحركات من التعـاون مـع الحركـة العمالية والحركات ضد الفقر، وبناء تنظيمات مستقلة ومستدامة، فيمكنها أن تـشكل يسارًا عالميًا جديدًا (مع إعادة تشكيل اليسار الحالي)، وأن تعيد بناء صـلات بـين الحركات الاجتماعية الجديدة والنقابات العمالية والأحزاب اليسارية بطريقة جديـدة. إن استراتيجية متكاملة من أجل "الديموقراطية الاقتصادية" على المـدى القـصير والطويل معاً، يمكنها أن تصبح القلب الصلب لاشتراكية جديـدة للقـرن الحـادي والعشرين، وفتح المجال لتحول اجتماعي – إيكولوجي راديكالي(٣).

---

(١) انظر Wolff and Rehmann 2011، ولتحليل وفق نظرية جرامشي فـي الهيمنـة لحركـة "احتلوا وول ستريت"، ولنقاط قوتها وضعفها، انظر Rehmann 2013b.

(2) In: Hudis and Anderson 2004, p. 186.

(٣) انظر اقتراحنا "بيان من أجل الديموقراطية الاقتصادية والـسلامة البيئيـة" Manifesto for Economic Democracy and Ecological Sanity (Economic Democracy Manifesto Group 2012).



الفصل الحادي عشر

الوعود غير المتحققة لدراسات فوكو المتأخرة في الحوكمة

في هذا الفصل الختامي سأحاول توضيح أن فوكو في مرحلته المتأخرة قدم وعودًا هامة وواعدة لم يستطع هو نفسه ولا دراسات الحوكمة من بعده وضعها موضع التنفيذ. إن ما وعد به فوكو في الأساس هو التمييز بين السيطرة domination والقوة، power وبين تقنيات السيطرة وتقنيات الذات، والبحث في تفاعلهما المتبادل. لكن على الرغم من عدائه لمفهوم الأيديولوجيا، إلا أنه اتخذ موقفًا مماثلاً لمشروع نقد الأيديولوجيا Projekt Ideologietheorie (PIT)، والذي أقام تمييزًا بين التنشأة السلطوية الآتية من أعلى والتنشأة الاجتماعية الأفقية المستقلة، وقدم مفهومًا عن "المواد الأيديولوجية الأولية" Proto-ideological materials (انظر الفقرة ٣,٩) وذلك في نفس الوقت الذي قدم فيه فوكو محاضراته في الحوكمة والسياسات الحيوية Bio-politics (١٩٧٧ – ١٩٧٩).

سأحاول فيما يلي تقييم كل من نقاط القوة ونقاط الضعف في مقاربة فوكو في الحوكمة. وبالتركيز على محاضرات فوكو لسنتي ١٩٧٧ – ١٩٧٨ في الكوليج دو فرانس بعنوان "الأمن والإقليم والسكان" Security, Territory, Population، كما على محاضرات ١٩٧٨ – ١٩٧٩ بعنوان "ميلاد السياسات الحيوية" The Birth of Biopolitics[1]، سأبرهن أولاً على أن فوكو لم يلتزم بالقيود التحليلية التي وضعها لنفسه؛ وثانيًا على أن مفهومه عن "الحوكمة" governmentality يغطي معاني كثيرة مختلفة عن بعضها؛ وأخيرًا أنه لم يكن قادرًا على الربط بين مفاهيم القيادة في

---

(1) Foucault 2007 and 2008.

إطار نموذج الحوكمة، وخاصة القيادة وفق الحوكمة الليبرالية، وبناءات السيطرة الاجتماعية، تلك البناءات التي تشكل الأطر التي تتطور داخلها الحوكمة وتتحقق. وكذلك ينطبق هذا النقد على دراسات الحوكمة التي تتبع فكر فوكو، والتي أبعدت نفسها عن أي نقد للأيديولوجيا، مما أدى إلى أن تفسير هذه الدراسات لأدبيات الإدارة نزعت نحو إعادة وصف وسرد للأيديولوجيا النيوليبرالية دون أن تأخذ منها أي مسافة نقدية. واعتراضي الأساسي عليها هو أنها لم تستطع إدراك العلاقة بين السيطرة الآتية من السلطة وآليات الخضوع الطوعي للذوات. وأخيرًا أقدم اقتراحًا لإعادة تفسير الأفكار المتضمنة في هذه الدراسات في إطار مختلف، وهو إطار نظرية نقدية في الأيديولوجيا.

١,١١ - بحث فوكو عن الوسيط بين تقنيات السيطرة وتقنيات الذات

اكتشف فوكو مفهوم "تقنيات الذات" techniques of the self في المرحلة الطويلة المأزومة بين صدور المجلدين الأول والثالث من "تاريخ الجنسانية"، أي بين ١٩٧٦ و١٩٨٤. وفي حين استخدم مفهوم القوة في فترة نشر "المراقبة والمعاقبة" (١٩٧٥) باعتبارها تشكيلاً من الذوات لا يترك أي مجال لهم للمقاومة أو الانشقاق، فإنه في مرحلة تالية ضم إلى مفهوم القوة علاقة الذوات بنفسها. وبذلك صارت طريقة تنظيم الناس لحياتها و"التقنيات" التي يستخدمونها على أنفسهم وتوجهاتهم وأبدانهم ونفسياتهم، من أهم مكونات مفهوم فوكو المتأخر عن القوة. و(بات فوكو ينظر إلى) ممارسة القوة على أنها تتضمن الاعتراف بالآخرين من حيث المبدأ باعتبارهم ذواتًا فاعلة بذاتها، "أمامها مجال من الممكنات يوجد به الكثير من أنماط الفعل والسلوك وردود الأفعال المتاحة"[١]، وهو ما يتضمن التأثير المتبادل في علاقة القوة وإمكان قلب هذه العلاقة[٢] (بين المسيطِر والمسيطَر

(1) Foucault 2001b, Nr. 306, p. 1056.

(2) Foucault 2001b, Nr. 306, p. 2061.

عليهم). لكن السيطرة domination تدل على تثبيت لعلاقات القوة وعلى عدم إمكان قلبها، بل يتم سد الطريق أمامها وتجميدها bloquees et figees[١].

لكن لسوء الحظ لم يحتفظ فوكو بهذا التمييز بطريقة متسقة. ففي حوار له سنة ١٩٨٤، واجهه المحاور بتمييز حنا آرنت[*] بين قـــوة جمعيـــة collective power، يحوز فيها الأفراد على مزيد من القدرة على الفعل، لا يحصلوا عليها إذا ما اعتمد كل واحد منهم على نفسه، وقوة على السيطرة power of domination يمكنهـــا أن تنشأ من القوة الجمعية أو تقحم نفسها عليها. وأجاب فوكو أن هذا التمييـــز لفظـــي فقط[٢]. وعلاوة على ذلك فهو لم يميز بين هذين المفهومين تحليليـــاً، وفـــق أبعـــاد كيفية، بل بالأحرى كميا، وفق مقياس الحجم والنطاق size and scale بحيث تصف "السيطرة" البناء الكبير للقوة، وتصف "القوة" البناء الصغير. وكلما صـــارت القـــوة عامة شاملة، يستخدم كلمة "السيطرة"، وكلمـــا تمثلـــت فـــي العلاقـــات المباشـــرة وسيطرت عليها يسميها "قوة"[٣].

لكن هذا التمييز ليس ثابتاً. ذلك لأن السيطرة هي الأخرى قادرة على التغلغل في العلاقات الإنسانية المباشرة، بما فيها الأكثر حميمية. والمثال على ذلـــك هـــو السيطرة الأبوية، التي يستمدج أنماطها وأشكالها الأيديولوجية الأفراد من الجنسين. وعلى الجانب الآخر، فإن حركات العولمة البديلة للمنتـــدى الاجتمـــاعي العـــالمي

---

(1) Foucault 2001b, Nr. 306, p. 1062; Nr. 356, p. 1529.

(*) Hannah Arendt (١٩٠٦ – ١٩٧٥) فيلسوفة ومفكرة سياسية ألمانية – أمريكيـــة، تغطـــي أعمالها مجالات الفكر السياسي والنظرية السياسية والإبيستيمولوجيا. درست في ألمانيا على يد مارتن هايدجر وكارل ياسبرز، واشتهرت بمؤلفاتها في الثـــورات والأنظمـــة الـــشمولية والعنف.

(2) Foucault 2001b, Nr. 341, p. 1408.

(3) Foucault 2001b, Nr. 306, p. 1062; Nr. 356, p. 1529.

World Social Forum يهدف إلى بناء قـوة ديموقراطيـة ومـضادة للإمبرياليـة من أسفل وعلى مستوى عالمي، وتشدد على أنها لن تنساق إلى التحـول لأشـكال جديدة من السيطرة غير المنضبطة. كما يُفوِّت فوكو الفرصة على نفسه في إعـادة تعريف لمفهوم القوة، والتي يتيحها المعنى الاشتقاقي لكلمة "القوة"، والذي يتـضمن "القابلية" ability والقدرة capacity (انظر أعلاه فقرة ١,٩). لقد أعاقه ولعه بكتـاب نيتشه "إرادة القوة" عن الانتباه لمفهوم سبينوزا عن "القدرة على الفعل" capacity to act (potentia agendi)[١].

لكن بدلاً من التركيز على عدم اتساقات فوكو، أود إبراز عناصر القوة لديـه. افترض فوكو وجود مستوى وسيط بين علاقات القوة التبادليـة علـى المـستوى الأصغر وبناءات السيطرة الثابتة على المستوى الأكبر، وأطلق على هذا المـستوى الوسيط "الحوكمة" governmentality[٢]. وقد عرف هذا المصطلح على أنه "توجيـه التوجيهات" conduct of conducts. ويستند هذا التعبير على غموض فـي الفعـل الفرنسي conduire، والذي يعني في جانب منه "توجيـه شـخص مـا" conduire quelqu'un، وفي جانب آخر يعني توجيه الشخص لنفـسه se conduit، وقيادتـه لسلوكه، وبالتـالي تعنـي الحوكمـة conduire des conduites، توجيـه النـاس في توجيه أنفسهم[٣].

---

(١) انظر Rehmann 2004a, pp. 52–60 للمقارنة بين مفهوم "القدرة على الفعل" عنـد سـبينوزا باعتبارها قوة تعاونية من أسفل، ومفهوم إرادة القوة عند نيتشه باعتباره استعلائيًا وإقصائياً.

(٢) "يسير تحليلي للقوة على ثلاثة مستويات: العلاقات الاستراتيجية، وتقنيات الحكـم، وتقنيـات السيطرة المطبقة عليهما وعلى تقنيات الذات" (Foucault 2001b, Nr. 356, p. 1547). "إن ما أسميه حوكمة هو التلاقي بين تقنيات السيطرة المطبقة على الآخرين وعلى تقنيات الذات" (Foucault 2001b, Nr. 363, p. 1604). Cf. Lemke 1997, pp. 264, 308–9.

(3) Cf. Foucault 2001b, Nr. 306, p. 1056; Nr. 340, p. 1401; Foucault 2007, p. 193.

أتاح تمييز فوكو بين تقنيات السيطرة وتقنيات الذات تطوير معنى أدق للأشكال الخفية من المقاومة، والتي لم تكن تؤدي دورًا في كتاب "المراقبة والمعاقبة" والجزء الأول من "تاريخ الجنسانية"، أي التمرد على توجيه ما من أجل إرادة "أن يوجه المرء نفسه بطريقة مغايرة"، أو "الانفلات من توجيه الآخرين والبحث عن طريقة يوجه بها المرء ذاته"[١]. والمثال على مثل هذا الانفلات من التوجيه السلطوي هو نزعة الزهد في العصر الوسيط، والتي وصفها فوكو على أنها "فعل للذات على الذات... تكون فيه سلطة الآخرين وحضورهم ونظرتهم غير ضرورية". إنها تقنيات معكوسة في الإخضاع، يتم فيها توظيف بعض موضوعات الخبرة الدينية ضد بناءات القوة[٢]، كما يتم فيها "رفض سلطة رجل الدين وكل مبررات منصبه اللاهوتية والكنسية"، وبذلك يتم التخلي عن العلاقة الثنائية بين رجل الدين والعامة، وبدلاً منها تظهر "علاقات الطاعة المتبادلة"، أو قداسة كل المؤمنين بالتساوي[٣]؛ ففي التصوف لا تقدم الذات نفسها لآخرين كي يتم فحصها بطقس الاعتراف، بل "ترى نفسها في الله... والله في نفسها"، وبذلك تهدم الهيراركية المؤسسية لرجال الدين وتحل محلها اتصالاً مباشراً[٤]؛ وتتمثل تقنية أخرى من تقنيات السلوك المضاد في العودة إلى النص الديني[٥]؛ إذ يتم تأويل النص الديني بحيث تكون الآمال الأخروية متحققة في سياق التاريخ نفسه وكنتيجة لمساره، لا لتبشير رجل الدين، وبذلك يتم سحب الشرعية من رجل الدين بتأويل النص الديني[٦]. وتقنية أخرى من نفس الفئة تتمثل في "قول الحقيقة" truth-speech

(1) Foucault 2007, pp. 194–5.

(2) Foucault 2007, pp. 200–1, 204 et sqq., 207–8.

(3) Foucault 2007, pp. 208, 210–11.

(4) Foucault 2007, p. 212.

(5) Foucault 2007, p. 213.

(6) Foucault 2007, p. 214.

(parrēsia)، لدى المذهب الكلبي القديم(*) Cynicism، والذي يكشف عن نفسه باعتباره "نقد صاحب القوة بخطاب لاذع"(١).

والحقيقة أن مفهوم "توجيه التوجيهات" يفتح مجالاً بحثيا واعدًا. وكما يمكن للمرء أن يتعلم من علم النفس النقدي، ومن خبراته اليومية، فإن توجيه المرء لحياته في شروط متناقضة عملية معقدة ومركبة للغاية. إذ يجب على المرء أن يوازن بين متطلبات مختلفة ويقيم بينها أولويات ويضعها في جدول زمني – وهي عملية لا يمكن القيام بها دون درجة معينة من التقييم النقدي لضرورات الحياة وللتنظيم الذاتي للنفس(٢). وإذا نجحت قوة مسيطرة أو قوة أيديولوجية مهيمنة أن تتصل بنجاح مع هذه الاستراتيجيات في التوجيه الذاتي، وتتحدث باسمها، وتحشدها من أجل أغراض معينة، فهي بذلك تصل إلى بناءات الوعي الشائع وتجد لنفسها قاعدة جماهيرية قوية لدرجة لا يستطيع النقد الثقافي مواجهتها. وفي المقابل لا يستطيع الأفراد والجماعات مقاومة التنشئة الأيديولوجية بنجاح وعلى نحو مستدام إلا إذا طوروا ومارسوا قدرات على التوجيه الذاتي الفردي والجماعي.

(*) الكلبية Cynicism مذهب فلسفي يوناني، ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد، يقوم على سعي المرء نحو فضيلته الخاصة وخيره الخاص، وذلك بالتخلي عن كل الفضائل الزائفة والسعادة الوهمية، مثل الثروة والشهرة والسلطة واللذة، والعيش وفق الطبيعة. كان أول فيلسوف كلبي هو أنتيسثينس Antisthenes تلميذ سقراط، لكن تطور المذهب واتضحت ملامحه على يد ديوجين Diogenes (٤١٢ أو ٤٠٤ – ٣٢٣ ق.م)، ومعه صار المذهب يعني اللامبالاة بكل القيم والمبادئ والسخرية منها، والتهكم عليها. أطلق على أصحاب المذهب "الكلبيون" نظرًا لاختلافهم عن المجتمع وانعزالهم عنه ولامبالاتهم تجاه الآخرين.

(1) Foucault 2010, p. 344.

(وهو ما يوازي في ثقافتنا "قول حق في وجه سلطان جائر"، أو حوار موسى مع فرعون متحديًا وكاشفًا عن ظلمه وجبروته. استخدم الخميني هذه التقنية مع الشاه، عندما أطلق عليه "الطاغوت"، مقلدًا سيد قطب الذي سبقه في استخدام هذه الكلمة. المترجم).

(2) Cf. Klaus Holzkamp’s essay on ‘Lebensführung’ (Holzkamp 1985).

ويبدو أن فوكو في مرحلته المتأخرة قد تبنى منظور جرامشي في القيادة أو الهيمنة، الذي يتضمن، عكس مفهوم السيطرة، عنصرًا إجماعيًا(*). ومحاولته إيجاد وسيط بين تقنيات السيطرة وتقنيات الذات تلمس قضية مركزية في الهيمنة البورجوازية، أي الخضوع الفاعل والطوعي للسيطرة من قبل الذوات. وكان تفسير فاعلية وجاذبية هذا الخضوع الطوعي، والذي يخبره المرء باعتباره حرًا ومسؤولاً ونابعًا من ذاته، هو الدافع الأساسي لظهور نظريات الأيديولوجيا التي نشأت في السبعينيات والثمانينيات. وبذلك فإن الإشكالية التي شغلت فوكو، وهي كيفية الارتباط بين تقنيات السيطرة وتقنيات الذات يمكن أن توازي ما بحثت فيه نظريات الأيديولوجيا، وهو الصلة بين الممارسات الأيديولوجية والوعي الشائع. وبذلك يكون إسهام فوكو هو في تحليل الأنماط الأيديولوجية وعمليات توجيه الذات باعتبارها تقنيات خاصة في القوة وتجمعها في كتلة مهيمنة، تقوم بفعلها على أنها "توجيه التوجيه".

وعلى الرغم من ذلك فإن فوكو ودراسات الحوكمة تدعي أنها تخلت عن مفاهيم الهيمنة والأيديولوجيا بالكامل. وقد نقد البعض كل من ستيورات هول وبيير بورديو لأنهما تقيدا بالنموذج القديم من نقد الأيديولوجيا، وتجاهلا حقيقة أن تقنيات القيادة النيوليبرالية يجب أن تُفهم بطريقة إيجابية(١). وفي سياق التخلي عن نقد الأيديولوجيا، فإن الوعود بالبحث في تفاعلات تقنيات السيطرة وتقنيات الذات تغيب عن الرؤية تماماً.

(*) أي الهيمنة باعتبارها تتضمن إجماعًا بين الميهمِن والمهيمَن عليهم يعترف بشرعية الهيمنة، وهي عكس علاقة السيطرة التي تنطوي على الخضوع التام.

(١) Cf. Barry, Osborne and Rose 1996, p. 11; Bröckling 2000, p. 19. إذا نظرنا إلى نقد بورديو لليبرالية الجديدة على أنه "دفاع عن الدولة"، فنحن بذلك نسيء فهمه؛ لأن بورديو كان يهدف إلى السيطرة الديموقراطية على القطاع المالي للدولة، والتحالف مع شرائح من الدولة بمعناها الاجتماعي – لا على مستوى الدولة القومية فقط بل كذلك على المستوى الأوروبي.

٢,١١ - المضمون الغامض لمفهوم الحوكمة

وتبدأ المشكلة بمصطلح الحوكمة نفسه، والذي يشع بدلالاته في كل اتجاه ويصعب تحديد معانيه السائلة. ويبدو أن هذه الكلمة الفرنسية الجديدة حاملة لمضمون غامض يتضح عندما نحاول ترجمتها إلى لغة واضحة. إذا حاول المرء شرحه بمكونيه الاثنين government و mentality، فسوف يجد أنه يعني "ذهنية الحكومة" mentality of (the) government، أو طريقة الحكومة في التفكير[١]. لكن عارض مايكل سينيلارت Michel Sennelart (محرر محاضرات فوكو في الكوليج دو فرانس) هذا التفسير للمصطلح، والذي أعلن أن الكلمة ليست مشتقة من "ذهنية" mentality، بل آتية من الصفة "حكومي" gouvernemental، وتحولت إلى اسم، بنفس طريقة اشتقاق "الموسيقانية" musicalite من "موسيقي" musical[٢]. وإذا كان هذا صحيحًا (على الرغم من أن سينيلارت لا يمدنا بأي دليل فيلولوجي على ذلك)، فيحق لنا أن نتساءل عن الداعي لهذه الصياغة المصطلحية الجديدة؛ فإذا كانت "حوكمة" governmentality مشتقة من "حكومي" gouvernemental، والتي هي نفسها مشتقة من الاسم "حكومة" gouvernement، فلن يدل مصطلح "الحوكمة" على أي شيء جديد سوى "الطابع الحكومي" أو "نوع الحكومة"، والذي لا يتميز بأي قوة تفسيرية.

إن ما له أهمية خاصة، أن فوكو يستخدم هذا المصطلح بطرق مختلفة: فعلى المستوى العام، تعني "الحوكمة" "طريقة تدبير سلوك الناس"[٣] أي "تدبير التدبير"، وهو مختلف عن مجرد حكم الناس أو السيطرة عليهم، وهو ليس مثل "قيادة الناس"

---

(١) "الطريقة التي نفكر بها في الحكومة" (Dean 1999, pp. 16 et sqq.); cf. Bröckling 2000, p. 8; Opitz 2004, p. 60; Opitz 2007, pp. 96–7.

(2) In Foucault 2007, pp. 399–40, n. 126.

(3) Foucault 2008, p. 186.

أو "وضع قانون لهم"، أو أن يكون المرء سيدًا عليهم أو ملكًا أو أميراً، بل إن الحوكمة تُمارس على أنها "حكم النفوس" government of souls(*) (١).

وعلى جانب آخر، يصف المصطلح "خطًا من القوة" يمر عبر تاريخ الغرب كله ويؤدي إلى بروز "الحكومة" على كل أنواع القوة(٢). إنها نوع من النمط الرعوي في التراث اليهودي – المسيحي، حيث تُفهم القيادة على أنها علاقة بين الراعي ورعيته، وهي ترجع "إلى الشرق وإلى العبرانيين"(٣). ووفقًا لفوكو فإن هذا التصور عن القيادة كان غريبًا عن الفكر اليوناني. لكن اتضح أن هذه الغرابة مجرد افتراض، من الأمثلة التي ضربها فوكو بنفسه، ومنها أن الملك في "الإلياذة" مذكور على أنه راعٍ في ٤٤ مرة، وفي "الأوديسة" ١٢ مرة(٤)، واشتق الفيثاغوريون من كلمة "الراعي" nomeus كلمة "الناموس" nomos، أي القانون، وكان لقب زيوس هو "الملك الراعي" Nomios the god-shepherd (٥). وفي محاورات أفلاطون مثل "كريتاس" و"الجمهورية" و"القوانين"، يُنظر إلى الإداري الجيد على أنه راعٍ جيد(٦). كما يطبق أفلاطون في محاورة "السياسي" مجاز الراعي على القائد السياسي. لكن يتضح أثناء هذه المحاورة أن هذا التشبيه لا يكفي، لأن مهام السياسي كما وصفها أفلاطون يجب فهمها وفق نموذج عملية

(*) الحقيقة أن كل هذه المعاني تقترب للغاية من كلمة "سياسة" في العربية؛ لأنها مشتقة من ساس، ويسوس، أي يقود قطيعاً. السياسة إذن وفي اشتقاقها اللغوي آتية من العالم الرعوي، وهي تعبر عن علاقة راع برعية، فالسائس هو الذي يقود قطيعاً، ومنها السياسي. السياسي إذن نوع من الرعاة، والسياسة نوع من الرعي أو الرعاية.

(1) Cf. Foucault 2007, pp. 115–16, 121, 192.

(2) Foucault 2007, p. 108.

(3) Foucault 2007, pp. 123, 147, 364.

(4) Foucault 2007, pp. 136 et sqq.

(5) Foucault 2007, p. 137.

(6)Foucault 2007, p. 138.

النسج؛ إذ أن النساج يشبك الخيوط ببعضها، مثل السياسي الذي عليه أن يُضفِّر "الأشكال المختلفة من الفضائل... والأمزجة المختلفة المتناقضة (للناس)"(١). إن معالجة فوكو دقيقة، لكن الأمثلة التي يقدمها لا تبرهن على أن علاقة الراعي والرعية كانت غريبة عن اليونان، بل على العكس، إذ هي توضح أن أفلاطون كان يعبر بنظرة نقدية "عن تصور منتشر، أو على الأقل عن رأي مألوف"(٢). لكن الحقيقة أن ما حكم عليه فوكو بأنه فهم شائع لدى اليونان، كان هو الفكر اليوناني نفسه. لقد واجه فوكو بين نموذج الراعي الشرقي الذي يقود القطيع، ونموذج القائد الغربي الذي لا يحكم قطيعًا بل يقود السفينة التي هي دولة المدينة(٣)، لكن توصَّل "قاموس العصور القديمة والعصر المسيحي" Reallexikon fur Antike und Christentum بعد تحليل فيلولوجي إلى أن هزيود وآيسخيلوس وسوفوكليس ويوريبيدس قد استخدموا لقب الراعي لوصف "القادة السياسيين، وربان السفينة"(٤). وبذلك يكون افتراض فوكو بأصل شرقي للنموذج الرعوي للسلطة واقعًا تحت ما وصفه إدوارد سعيد بأنه تصور "استشراقي" orientalist. فلو كان فوكو قد اطلع على دراسات في التاريخ الاجتماعي لأدرك لأن الرعي، ومن ثم نموذج الراعي باعتباره قائدًا وحاكماً، كان منتشرًا في كل حوض البحر المتوسط وما عداه، ولم يكن مقصورًا على أجزائه "الشرقية".

ومن جهة أخرى، فإن مصطلح "الحوكمة" السياسية يغطي الفترة البادئة من عصر الإصلاح الديني Reformation والإصلاح المضاد Counter-Reformation في القرن السادس عشر، والتي شهدت التحول إلى دول إقليمية كبيرة، والتي في النصف الأول من القرن السابع عشر شهدت ظهور "مبدأ الدولة" raison d'Etat(٥).

---

(1) Foucault 2007, pp. 145–6.

(2) Foucault 2007, pp. 141–2.

(3) Foucault 2007, p. 123.

(4) Engemann 1991, p. 580.

(5) Foucault 2007, p. 364.

إن فوكو مهتم بصفة أساسية بالطريقة التي امتزج بها الفهم اليوناني لحكم المدنية Polis مع التصور المسيحي عن الراعي shepherd، وكيف صارت الرعوية المسيحية معلمنة على نحو متزايد وانتشرت في الحياة اليومية. إلا أن نوع القيادة المنتمي لهذا الصنف من الحوكمة – والذي كان سائدًا في صورة المركانتيلية(*) mercantilism وفن إدارة الدولة وعلم السياسة Polizeywissenschaft وتصور الفيزيوقراط (**) عن الحكم – كان لا يزال مقيدًا داخل مفهوم السيادة sovereignty، "بحيث لم يتمكن فن الحكم من العثور على مجاله الخاص به"(١). ولم يتم تجاوز هذا التركيز على الدولة إلا في أواسط القرن الثامن عشر عن طريق فن الحكم الذي قدمته الليبرالية، والذي يفتح حسب فوكو عصر "العقل الحكومي الحديث"(٢).

وفي هذا الإطار (الليبرالي) وحده صار ممكنًا "التفكير والتأمل في مشكلة الحكم وحسابها خارج الإطار القانوني للسيادة"(٣). وكل ما اكتشفناه حتى الآن هو مجرد إرهاصات للحوكمة، ويعلن فوكو أننا "نعيش في عصر الحوكمة المُكتَشَف في القرن الثامن عشر"(٤). لكن حتى هذا الاستخدام الضيق للمصطلح يحوي

(*) المركانتيلية مذهب اقتصادي تم تطبيقه في أوروبا بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، يقوم على سيطرة الدولة على المعاملات المالية والتجارة بهدف تعظيم دخلها، وكان الاعتقاد آنذاك أن التجارة الخارجية هي المصدر الأساسي للربح، وأن الاستحواذ على المعادن النفيسة وأهمها الذهب والفضة هو سبب قوة الدولة.

(**) المذهب الفيزيوقراطي Physiocracy مذهب اقتصادي ظهر في أواخر القرن السابع عشر وأثناء القرن الثامن عشر، يذهب إلى أن الأرض هي مصدر الثروة، وبذلك سعى نحو تعظيم الثروة الزراعية للدولة، واعتقد أن قوة الدولة هي فيما تحوز عليه من أراض زراعية. وتعني كلمة "فيزيوقراطية" حكم الطبيعة، نظرًا لما أولاه المذهب من أولوية للأرض الزراعية، وأسس العلم الاقتصادي على أنه علم طبيعي يدرس تفاعل الإنسان مع الطبيعة.

(1) Foucault 2007, pp. 102–3.

(2) Foucault 2008, pp. 11, 13, 20.

(3) Foucault 2007, p. 104.

(4) Foucault 2007, p. 109.

في داخله طيفًا معقدًا من الأشكال المختلفة من الحكم، مثل الليبرالية والنزعة المحافظة والفاشية والديموقراطية الاشتراكية واشتراكية الدولة، ويبقى من غير الواضح كيف يمكن لدراسات الحوكمة المُطالَبة بأن تظل أداة تحليلية ناجعة لفهم خصوصة الليبرالية الجديدة.

وبذلك يمكننا الوصول إلى أربعة معانٍ مختلفة للحوكمة، تتداخل مع بعضها على الدوام في استخدام فوكو للمصطلح: القيادة بعامة، وهي "نوع من الشرط الأساسي لكل المجتمعات الإنسانية"(١)، ورعوية شرقية ثم يهودية مسيحية، انتشرت في كل ثقافة الغرب، وحوكمة سياسية ابتداءً من القرن السادس عشر. ويبدو أن فوكو كان يحاول على الدوام مقاربة مفهوم مجرد عن الحوكمة بالبحث له عن تاريخ، دون أن يعثر أبدًا على تشكل تاريخي وسوسيولوجي واضح ومحدد له.

وعلاوة على ذلك، فإن ميوعة مفهوم الحوكمة عند فوكو لا تقتصر على نطاقه، بل تطال كذلك مستوى الواقع الذي يشير إليه. ففي حين كانت السيادة حتى مكيافيلي قاصرة على السيادة على إقليم ما وسكانه، في علاقة دائرية تجد غايتها في ذاتها، فإن "الحكومة" ابتداءً من لابريير La Perriere(*) في كتابه Le Miroir politique (١٥٥٥) كانت متصلة "بمُركَّب من الناس والأشياء... واتصالهما ببعض"، وأولئك الذين يتصلون بالثروة والمصادر الطبيعية ووسائل العيش، وما إلى ذلك(٢). لكن لا يمكن أن يكون هذا تعريفًا للحوكمة الحديثة، لأن الناس كانوا في ذلك العصر مرتبطين بالأشياء، وكل سيطرة كان عليها أن تتعامل مع هذه الصلة بين الناس والأشياء، مثل طريقة التصرف في المصادر الطبيعية وقوة العمل والبنية التحتية الاقتصادية. هل كان فوكو يعتقد بيقين في أن طريقة التصرف هذه

---

(1) Bröckling, Krasmann and Lemke 2000, p. 18.

(*) Guillaume de La Perrière (١٤٩٩/١٥٠٣ – ١٥٦٥)، كاتب ومفكر فرنسي، من أوائل مؤلفي كتب الشعارات emblems، وهي رسوم رمزية واستعارية تعبر عن أفكار، وتتكون هذه الكتب من تلك الرسوم مع شروح عليها.

(2) Foucault 2007, pp. 96–7.

كانت اختراعًا حديثًا في حين كان حكام العصور ما قبل الحديثة مهتمين فقط بالحيز الجغرافي لسيادتهم وتوسيعه؟ إذا كان هذا صحيحًا فسوف يكون فوكو واهماً، لأنـــه يتغافل عن كيفية إدارة الإمبراطورية الرومانية لعلاقات الإنتاج وإعـــادة الإنتـــاج والتوزيع، والسيطرة الإمبريالية على المصادر الطبيعية والمـــواد الخـــام، وطـــرق استغلال السكان المحليين وكيفية زيادة الضرائب عليهم. فكيف كان مـــن الممكـــن للرومان أن يحافظوا على سياستهم في استمالة الجمهور بالقمح المجاني ووســـائل الترفيه bread and circuses، دون إدارة دقيقة للولايات لضمان التدفق الدائم للقمـــح على روما؟

حاول فوكو تجنب مثل هذه الأسئلة الشائكة بتغيير مستوى الحجاج: فهو يذهب إلى أن "فن الحكم" لا يعني عنده الطريقة التي يحكم بها الحكـــام، بـــل بـــالأحرى "الطريقة العقلانية في الحكم الأفضل... والتفكير في أفضل طرق الحكم"[1]. ووفق هذا التصريح، فإن الحوكمة لا تتعلق بالممارسات الفعلية للقيـــادة والهيمنـــة، بـــل بأنماط معينة في التفكير في الحكم، مثل التي نجدها في الكتب الاسترشادية. ويمكن لهذا التقييد لمعنى الحوكمة أن يكون نافعًا من الناحية المنهجية. إن إعـــادة البنـــاء الفينومينولوجية[*] لمفاهيم القيادة يمكنها أن تصير مكونًا هامًا من "النقـــد المحايـــث" immanent critique الذي يواجه الأيديولوجيات بحقيقتهـــا الخاصـــة، أو بعبـــارات أدورنو، المواجهة "بين الصورة التـــي يقـــدمها المجتمـــع عـــن نفـــسه والواقـــع الفعلي له"[2].

---

(1) Foucault 2008, p. 2.

(*) الفينومينولوجيا phenomenology كما صاغها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) هي علم دراسة أفعال وظواهر الوعي الإنساني. وهي تعني في السياق الذي يقصده المؤلف، تحليل مفاهيم القيادة كما تبدو في وعي الليبرالية الجديدة، أي تحليل وعي الليبراليـــة الجديدة بالقيادة، ويجب حسب المؤلف أن يبقى هذا التحليل على دراية بأنـــه يحلـــل "وعـــي" الليبرالية الجديدة بالقيادة، ولا ينخدع بأنه يحلل القيادة كما تُمارس في العالم الحقيقي.

(2) Adorno 1973–86, Vol. 8, p. 347.

لكن مثل هذا التقييد لمفهوم الحوكمة يتناقض مع تعريف فوكو الواسع للغاية على أنها "تشكيلة من المؤسسات والإجراءات والتحليلات والتفكير والحساب والتكتيكات، التي تتيح ممارسة مثل هذا النوع المعقد من القوة، والتي تُمارس على السكان، ويكون الاقتصاد السياسي هو الشكل المعرفي الأساسي لديها، وأجهزة الأمن أداتها التقنية الأساسية"(١). يمكن لتشكيلة المؤسسات والممارسات وأنماط المعرفة أن تمثل مادة خصبة للنقد الأيديولوجي، إلا أن فوكو يعطي لنا قائمة طعام طويلة مليئة بالأصناف المغرية دون أن يقدم لنا شيئًا حقيقيا نأكله(*).

وتتضح الهشاشة النظرية (لمفهوم الحوكمة عند فوكو) من معالجته لليبرالية. يذهب فوكو إلى أنه لن يعالج الليبرالية على أنها نظرية، ولا على أنها أيديولوجيا، بل بالأحرى "على أنها ممارسة، أي طريقة في فعل أشياء، موجهة نحو أهداف ومنظمة لنفسها بتفكير مستمر في ذاتها"(٢). لكن ليس هذا هو ما يحلله فوكو بالفعل. فبدلاً من التركيز على ممارسات الليبرالية وطرق التفكير فيها، فهو يقيد نفسه بالجانب الذي "تشكل فيه الليبرالية... أداة لنقد الواقع... وشكلاً للتفكير النقدي" في الأشكال الماضية أو الحالية من الحوكمة، وبالأخص نقد التدخل الحكومي الزائد (في الاشتراكية والاقتصاديات المخططة ودولة الرعاية الاجتماعية)، وترويج الليبرالية لمفهوم تقييد الحكومة لذاتها governmental self-limitation(٣). إن تعريفات فوكو تتطابق على نحو مذهل مع صورة الليبرالية عن نفسها، والتي تحب أن تنظر إلى نفسها على أنها فلسفة وسياسة تقف في مواجهة تدخل الدولة في الاقتصاد، وبذلك تعتم على حقيقة أنها قد عبرت عن نفسها في التاريخ الفعلي حتى

---

(1) Foucault 2007, p. 108.

(*) ربما يرجع السبب في ذلك إلى أن أبحاث فوكو في الحوكمة كانت أولية وموضوعة في صورة محاضرات ألقاها في الكوليج دو فرانس، وقد أعلن هو نفسه أنها مجرد مشاريع تنتظر المزيد من العمل، وأنها تفكير مع الناس بصوب عالٍ.

(2) Foucault 2008, p. 318.

(3) Foucault 2008, pp. 320–3.

أواخر القرن التاسع عشر على أنها في الأساس "نزعة فردية استحواذية" possessive individualism (حسب ماكفيرسون)، تهدف إلى الحفاظ على علاقات الملكية البورجوازية، وكانت دائمًا ما تفعل ذلك بالاستعانة بعنف أجهزة الدولة القمعية.

إن نموذج فوكو، الذي دائمًا ما يتم الثناء عليه في الأدبيات الثانوية لتخليه عن نقد الأيديولوجيا، لا يُمكِّننا من إدراك الوظيفة الأيديولوجية لليبرالية في إطار علاقات السيطرة البورجوازية. إن مقاربته تتوحد مع موضوعه بدون مسافة نقدية، وتبقى في مستوى إعادة الصياغة الانطباعية (لليبرالية)[١]. وهذا ما ينطبق كذلك على تفسيره لليبرالية الجديدة. فبسبب غياب التطورات الاقتصادية والاجتماعية وعلاقات القوة السياسية عن إطاره، فلم يكن قادرًا على "أن يبني موقفًا قويًا إزاء موضوعه" كما يلاحظ تيلمان رايتز Tilman Reitz: إذ يبدو في مقاربة فوكو أن نظريات الليبرالية الجديدة تنشأ من لا شيء وتلقى قبولاً دون أي باعث – وبذلك تبقى أسباب أهميتها ونجاحها غامضة[٢].

وإذا كان يبدو في الظاهر أن فوكو في مرحلته المتأخرة قد قارب إشكالية جرامشي في الهيمنة، فسيبدو واضحًا مما سبق أن هذه المقاربة كانت مجرد أسلوب بلاغي في التعبير. ففي حين حاول جرامشي إدراك الصلات بين القيادة والسيطرة، وبين الهيمنة والقوة، وبين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، أدت معالجة فوكو (لليبرالية والليبرالية الجديدة) إلى اختفاء كل الإطار الأيديولوجي للسيطرة البورجوازية وللجهاز القمعي للدولة البورجوازية. وهذا ما أدى إلى أن تاهت كل الوعود التي قطعها على نفسه بالبحث في الصلة بين تقنيات السيطرة وتقنيات الذات في خضم انشغاله بإعادة بناء فهم الليبرالية لذاتها ذي الطبع الأيديولوجي.

---

(١) يفسر جوردون مدى ابتعاد فوكو عن الماركسية والأناركية عن طريق ولعه بالليبرالية: "يبدو أن فوكو قد أثارته خصائص الليبرالية باعتبارها شكلاً معرفيًا يهدف تقييد القوة" (Gordon 1991, p. 47).

(2) Reitz 2005, p. 373.

إن كل من يرغب في تبني مصطلح "الحوكمة" الجديد والمصطنع ويعمل في إطاره، فيجب عليه أن يواجه غموضه ويتجاوزه: فإما أن يستخدمه الباحث كمقابل لتصور مادي عن الأيديولوجيا، والذي يمكن أن يعني أن الباحث في الحقيقة يتعامل مع تشكيلة من القوى والممارسات وأشكال الفكر الأيديولوجية السائدة في عصر معين، أو أن يستخدمه في صورة أكثر تواضعًا بالمعنى الذي ظهر عند فوكو، أي على أن الحوكمة هي استراتيجيات قيادة، كما تظهر في الكتب الاسترشادية: أي باعتبارها "صورة بالأشعة(*)"(١) لمشروع في الهيمنة. لكن هذا يعني أن الباحث لا يجب عليه أن يخلط بين هذه الصورة النظرية وتشكيلة القوى الأيديولوجية الفعلية. إن الأمانة الفكرية تتطلب من الباحث أن يقاوم إغراء إحلال (الحوكمة باعتبارها إطارًا تحليلياً) محل نقد الأيديولوجيا ونظرية الأيديولوجيا.

٣,١١ - حذف التناقضات الداخلية لأيديولوجيا الليبرالية الجديدة

وهذا ما يؤدي بي إلى فحص "دراسات الحوكمة" الفوكوية وتفسيرها لليبرالية الجديدة، والتي سوف أناقشها بالتركيز على أعمال أولريخ بروكلينج(**) Ulrich Bröckling وسفين أوبيتز(***) Sven Opitz(٢). ويستطيع القارئ لأعمالهما أن يدرك بسهولة أن معرفتهما بالليبرالية الجديدة تأتي من تصريحات المقاولين وأدبيات الإدارة وبيانات الحكومة والصحف الرسمية: أننا يجب أن نأخذ المبادرة في

(*) أي صورة مجردة للغاية ودون أي تفاصيل.

(1) Foucault 2007, p. 276.

(**) (مواليد ١٩٥٩) عالم اجتماع ألماني، عمل بالصحافة ودرس في جامعات كونستانز ولايبزج وفرايبورج.

(***) أستاذ جامعي ألماني متخصص في علم الاجتماع السياسي، عمل بجامعات ماربورج وجرونينجن وهامبورج.

(2) ing 2000 and 2002; Opitz 2004 and 2007.

وظائفنا، وأن خدمة الزبون هي أهم ما يُعوّل عليه، وأن كل واحد فينا يجب أن يكون رائدًا لأعماله – أي مسؤولاً عن نفسه، ومبدعاً، ومرناً. وبين هذه الأفكار الساذجة يُدخِل المؤلفان بعض مصطلحات فوكو مثل النموذج "الرعوي" من القيادة، و"هرمنيوطيقا الرغبة" hermeneutics of desire، وإرادة المعرفة التي لا تعرف اليأس، وهكذا، والتي تعطي إيحاءً بشيء من التنظير وتضفي البعد النظري على المادة التجريبية المدروسة. لكن ليس كل هذا سوى خداع. ذلك لأن التقييم العام الذي تخرج به هذه الدراسات لا يخرج عن أن يكون مجرد افتراض بأن الحوكمة النيوليبرالية يجب أن توصف على أنها حشد لقدرات التسيير الذاتي للمرء. وليس هذا إلا ترجمة للخطابة السائدة في أدبيات الإدارة إلى خطاب نظري. ولا توجد أدنى إشارة في هذه الدراسات إلى الطابع الأيديولوجي الواضح للغاية لثقافة الإدارة ونصوصها، أو إلى الإطار العام الذي تعمل فيه السيطرة النيوليبرالية ومناهجها في القيادة. وبذلك تشارك هذه الدراسات مصير الملاكم الذي يلاكم ظل خصمه ولا يستطيع النيل منه[١].

ونستطيع ببعض الأمثلة توضيح كيف أن دراسات الحوكمة فشلت في اتخاذ مسافة نقدية من اللغة الدعائية لأدبيات الإدارة النيوليبرالية والكتب الاسترشادية الخاصة بها. إن ما يُسمى بإدارة الجودة الشاملة، والتي تسعي لتطبيق معايير الجودة على كل أنشطة المشروع ووضع رعاية المستهلك فوق كل شيء، يصفها بروكلنج بالآتي: تُحدد الجودة الآن بمبدأ الوقاية من المرض، وتتخذ طابعًا نشطاً، وتوجهًا استباقياً. والفكرة التي تكمن وراء هذه الكلمات البراقة هي أن عيوب الإنتاج أو الخدمات يجب تجنبها مسبقاً، بدلاً من محاولة إصلاحها لاحقًا[٢]. لكن مثل هذا الاهتمام ليس جديداً، ولا يمثل إنجازًا مهما؛ إذ يمكن تطبيقه على خط التجميع التقليدي (في عصر الفوردية). يقرر بروكلنج أن الجودة ليست هدفًا نهائيًا،

(1) Reitz and Draheim 2007, p. 119.

(2) Bröckling 2000, pp. 136–7.

بل "عملية لا تنتهي"، وليست نتيجة، بل مقياسًا للفعل(١). لكن من الواضح أن هذا الإقرار هو مجرد فرضية بدون معنى، ذلك لأن الجودة لا تزال هدفًا نهائيا ونتيجة، وإلا لرد المستهلك السلعة إلى بائعها أو اشتكى من الخدمة. وبما أن بروكلنج اعتقد أنه ترك وراءه نقد الأيديولوجيا، فلم يعد قادرًا على اكتشاف الإهانة التي تحدث للغة من خطاب الدعاية، الذي يحاول أن يبيع منتجاته بشكل أكثر إبهارًا باعتبارها التطور الأحدث والأكثر ثورية. وكلما استسلمت النظرية الاجتماعية لهذه اللغة الدعائية، عجزت عن التعرف على ما في هذه اللغة من عناصر أيديولوجية جديدة(٢).

ويستمر بروكلنج في افتراض أن التركيز الحصري على المستهلك قد حل محل "قواعد المصنع في العصر الانضباطي"، والذي كان لا يزال يصر على الدقة واليقظة والنظام(٣). وهذا ما يتفق مع افتراض أوبيتز بأن تقنيات القيادة النيوليبرالية هي "تقنيات ما بعد–انضباطية" post-disciplinary(٤). لكن هل لدينا شيء ندعم به هذه المقابلة؟ ماذا يحدث عندما لا يحضر موظف أو عامل في موعده؟ إن المرونة في العمل أو في ساعات العمل لا تتضمن أبدًا المرونة في مواعيد تسليم منتجات العمل أو الخدمات. وهذا هو ما يمكن أن نستدل عليه من أدبيات الليبرالية الجديدة نفسها: فالمبدأ الأساسي في نمط "الإنتاج المرن" lean production هو، من بين أشياء أخرى، حول الإقلال من حيز التخزين ووقت التخزين، وبذلك يكون مبدأ الدقة في موعد التسليم مطلبًا ضروريا، وإلا فقد المقاول الفرعي عمله فورًا. وبذلك

---

(1) Bröckling 2000, p. 137.

(٢) ناقشت فريجا هاوج كتاب بيتر هارتز "الثورة الوظيفية" Job Revolution (انظر الفقرة ٩,١٠) وكشفت منه عن استراتيجية خطابية في "تحويل عنيف لكل الكلمات إلى سلع" (F. Haug 2003, pp. 606–7)، وهي مثال جيد على أن تحليل الخطاب ونقد الأيديولوجيا ليسا مختلفين عن بعضهما تمامًا.

(3) Bröckling 2000, p. 137.

(4) Opitz 2003, pp. 606–7.

فبدلاً من الإعلان عن نهاية عصر الانضباط وبداية عصر الرعاية بالمستهلك والسيطرة الذاتية على عملية العمل، فسوف يكون من المثمر للبحث النظر في أشكال معينة من المتطلبات الانضباطية تحت شروط العمل المبرمج آليا في عصر الرأسمالية عالية التقنية. والملفت للنظر أن بعض الدراسات الأكثر واقعية للإدارة النيوليبرالية تعود إلى مفهوم فوكو عن القوة الانضباطية(١).

عندما أعلن بروكلنج أن الذاتية كانت في عصر التايلورية "عنصرًا مثيرًا للقلاقل" في حاجة للسيطرة عليه(٢)، فقد وقع بذلك في خلط شديد(٣). فهو لم ينتبه إلى أن الفوردية قد أسست لذاتية من نوع جديد، عن طريق دعايتها الأخلاقية وتعليماتها عن النظافة ذات الطابع البيوريتاني. لقد كانت الفوردية في تحليل جرامشي "أكبر جهد جمعي حتى عصرها لخلق نمط جديد من العامل والإنسان بسرعة غير مسبوقة في التاريخ ووعي حاد بهدفها"(٤)، وهو اكتشاف يمكن أن يتناسب مع أطروحة فوكو حول تأسيس الجنسانية الحديثة. إن ما يجب البحث فيه هو الكيفية التي تتشكل بها الذاتيات بطرق جديدة، خلال التحول إلى الإنتاج عالي التقنية وفي ظل الشروط الحديثة للعمل والتعليم والثقافة الجماهيرية والتنشأة الأيديولوجية.

يخبرنا بروكلنج عن مصطلح ياباني هو kaizen، والذي يعني التحسين، أو التغيير للأفضل، ويدل على بحث نقدي عن التجويد في العمل، حيث ينشغل الموظفون في تشخيص الأخطاء والعيوب، دون أي نية لإلقاء اللوم على أحد. "للبحث عن الأخطاء والعمل على تلافيها، فيجب أن تُطرح دون خوف من أي عقاب"(٥). إنها لظاهرة مثيرة للاهتمام، وهي أن أدبيات الليبرالية الجديدة حول

---

(1) Cf. Petersen 2004.

(2) Bröckling 2004, p. 142.

(3) Langemeyer 2004, pp. 66 et sqq.

(4) Gramsci 1971, p. 302; Gramsci 1975, Q4, §52, p. 489.

(5) Bröckling 2004, p. 144.

الإدارة، ولسعيها نحو زيادة الإنتاجية، تندفع نحو استخدام عناصر تنتمي لمجال التواصل الأفقي. ونجد ظاهرة مماثلة في الإنترنت، فهو باعتباره شبكة، مُؤَسس "أفقياً"، لكنه يخضع في الوقت نفسه لإدارة رأسية من الشركات؛ إنه أناركي لكنه في الوقت نفسه يعيد إنتاج علاقات السيطرة"[١]. لكن لا يبحث بروكلنج في التناقضات التي تنشأ عند الاحتكاك بين الطابع الأفقي لعمليات تنظيم العمل والتواصل، والطابع الرأسي لتنظيم الشركات؛ فكيف يمكن لمناقشة حرة وجريئة للأخطاء والعيوب أن توجد في ظل بطالة واسعة وعدم أمان وظيفي، حيث يمكن لأي كشف عن خطأ أن يؤدي إلى فقدان المرء لوظيفته؟ إن الدخول في "تواصل متحرر من الهيمنة"[٢] يتطلب علاقات اجتماعية جديدة تنشأ في ظل ديموقراطية اقتصادية. أما في ظل الشروط الرأسمالية، فإن هذا التواصل لا يمكنه أن يظهر إلا بشكل مُقيَّد وفي مجالات محدودة، وهو غير متوافر إلا لدى القطاعات المتميزة في عملية العمل، حيث يكون الطلب على العمل الكُفء عاليًا حيث يتمتع العامل بأمان وظيفي أكثر.

يصف بروكلنج نظام "التقييم الدائري"، الذي يتعرض فيه كل موظف لتقييم شامل ومبهم من كل زملائه، على أنه "رقابة شاملة ديموقراطية"، والتي هي "نموذج غير سلطوي من الشفافية المتبادلة، حيث يكون كل شخص مراقبًا للآخرين، والآخرون كلهم مراقبون له"[٣]. لكن هذا الوصف ساذج ومضلل، لأنه يفصل التقييم الأفقي للعمل عن الهيكل التراتبي السلطوي للشركة. إن تحليلاً أيديولوجيًا نقديًا سوف يكون مهتمًا بالأحرى بالطريقة التي سوف يؤدي فيها هذا التقييم إما إلى الترقية أو النقل أو الفصل، كما بآثار هذا التقييم على علاقات العمال ببعضهم البعض وبالإدارة ، وعلى مصالحهم المشتركة. ووفقًا لبيترسون، فإن هذا النموذج في التقييم الدائري "كان مفروضًا على العمال من الإدارة وكان مُصمَّمًا

---

(1) W.F. Haug 2003, p. 67.

(2) Habermas 1970, p. 93.

(3) Bröckling 2004, p. 152.

لمنع حدوث أي صداقات بين الزملاء"[١]. إن افتراض وجود طابع ديموقراطي في عملية تقييم العمل بنقله للتقييم إلى المستوى الأفقي التبادلي، يتغافل عن دور أجهزة المراقبة الحديثة المتصلة بشبكات تليفزيونية داخلية[٢]، والتي تنقل الرقابة إلى مستوى أعلى بكثير من الذي تعامل معه فوكو في "المراقبة والمعاقبة". فوفقًا لاتحاد الإدارة الأمريكي American Management Association، يخضع حوالي ٧٥% من العاملين في القطاع الخاص لرقابة إلكترونية، وهي الظاهرة التي بررت لستيفن جيل أن يتحدث عن "نيوليبرالية انضباطية" disciplinary neoliberalism[٣].

في سعيهم نحو التخلي عن نقد الأيديولوجيا والتركيز على إيجابيات تقنيات الإدارة الجديدة، فإن الباحثين في حقل "دراسات الحوكمة" يتعاطفون مع موضوع دراستهم ولا يستطيعون اتخاذ مسافة نقدية منه. وبما أنهم لا يبحثون في الوظائف الأيديولوجية لهذه التقنيات، والتي تعمل في إطار الرأسمالية النيوليبرالية عالية التقنية، فهم ليسوا قادرين على التمييز بين أي تجديد حقيقي في أنماط الهيمنة التي تمارسها قيادات العمل الجديدة، والدعاية البلاغية الزائفة والواهمة لهذه الأنماط. والأخطر من ذلك أن دراسات الحوكمة هذه تعيد إنتاج نظرة الإدارة للعاملين من منظور فوقي، وتعتم بذلك على عناصر السيطرة والاغتراب الناتجة عن هيمنة الرأسمالية النيوليبرالية، والتي تتخفى خلف ستار من الأفكار الخاصة بأفضلية الليبرالية الجديدة باعتبارها دافعية للعمل وحافزًا على عمل الفريق التعاوني.

أما أوبيتز فهو يصل إلى نتيجة تقول: إن تقنيات الإدارة النيوليبرالية تهدف إلى تحفيز قدرات السيطرة الذاتية على عملية العمل من العاملين أنفسهم، وتُفضِّل علاقات قوة مرنة للغاية لا يمكنها تحت أي ظرف أن تتحول إلى علاقات سيطرة[٤]. بل هو ينخرط في خَطَابة بلهاء ويقول: إن قادة هذه الإدارة النيوليبرالية

---

(1) Peterson 2004, p. 141.

(2) Opitz 2007, p. 141.

(3) Cf. Bakker and Gill 2003, p. 192.

(4) Opitz 2004, 141.

يمكنهم الانسحاب بشكل بطولي كي يُمَكِّنوا العاملين من تحقيق رغباتهم الذاتية[1]. إن مثل هذه التقييمات غارقة في أيديولوجيا الليبرالية الجديدة. إن نظرية أيديولوجية نقدية إذا تعاملت مع هذا النمط من الإدارة النيوليبرالية فسوف تنظر في الترتيب الخارجي لمجمل النظام الاجتماعي: أي سعي الليبرالية الجديدة نحو حشد قدرات "التدبير الذاتي" داخل علاقات السيطرة السائدة، هذا التدبير الذاتي الذي يستوعب كل أدبيات الإدارة النيوليبرالية ويجعل نمط الإدارة هذا يعمل بانسجام تام مع نمط السيطرة السائد.

٤,١١ – الربط الإشكالي بين عمليات تكوين الذات والإخضاع

لم تكن تقنيات الإخضاع وحدها هي التي غابت عن دراسات الحوكمة. إذ لم تستطع هذه الدراسات إدراك ما في تدبير الذات (في الليبرالية الجديدة) من عنصر أيديولوجي، وقيدت رؤيتها بأدبيات الإدارة دون أن تفحص في علاقة الذوات بهذه الإدارة، أو أن تميز بدقة بين تقنيات تدبير الذات وتقنيات السيطرة[2].

لقد تخلت دراسات الحوكمة عن مطلب فوكو الأصلي في التمييز بين السيطرة وتدبير الذات، وكان هذا بسبب أنها تبنت نظرية في الذات تساوي بين تكوين الذات وإخضاعها[*]، سائرة في اتجاه جوديث بتلر، أي بين التذويت subjectivation والإخضاع subjection/assujetissment[3]. إن ما وصفته جوديث بتلر على أنه "بصيرة ما بعد – تحررية" postliberatory insight[4]، يمكن تتبعه إلى التحليل النفسي اللاكاني، حيث تتطابق عملية تكوين الذات مع عملية إخضاعها تحت "قانون اللغة". وكما رأينا، تبنى ألتوسير هذا التطابق وأدمجه في تصوره عن "الأيديولوجيا

(1) Opitz 2007, 103.

(2) Cf. Müller 2003, pp. 101–2.

(*) بمعنى أنها تبنت الرؤية القائلة: إن عملية تكوين الذات تتضمن إخضاعها، وأن الذات تكون خاضعة من لحظة ولادتها.

(3) Cf. Bröckling 2002; Opitz 2004, p. 103.

(4) Butler 1997, p. 17.

بعامة"، (انظر أعلاه فقرة ٤,٦ و٦,٦). وبجهة معينة فقد عمقت جوديث بتلر من المستوى الأنثروبولوجي للتفسير عن طريق إدخال "خضوع أصلي" يجعل الذات مُهيّئة من البداية "للتطويع من قبل أي سلطة"[1]. وبالإشارة إلى نظرية الذات في علم النفس النقدي عند كلاوس هولتزكامب، فإن "مشروع نظرية الأيديولوجيا" يذهب إلى أن الثنائية اللاتاريخية بين مجتمع قمعي وفرد يقمعه هذا المجتمع يجعل من الفرد كيانًا غير اجتماعي بالمرة، وينفي أي إمكانية لأن يطور الفرد قدرات على الفعل الاجتماعي[2].

إن لهذا الأساس الأنثروبولوجي (لخضوع الذات من بداية تكوينها) آثارًا وخيمة على دراسات الحوكمة: فلو قررنا منذ البداية أن عملية التذويت وعملية إخضاع الذات هي عملية واحدة، فليس من الغريب على دراسات الحوكمة أن يغيب عنها تمييز فوكو بين تقنيات الذات وتقنيات السيطرة، وتصير غير قادرة على التمييز بين تدبير الأفراد لذواتهم من جهة وخضوعهم للهيمنة النيوليبرالية والتي تعمل من خلال هذا التدبير نفسه من جهة أخرى. وهذا هو السبب في فقدان الحس النقدي في تحليل دراسات الحوكمة لنمط القيادة النيوليبرالية: فهي لم تعد قادرة على التعرف على عمليات استيلاء الليبرالية الجديدة على إمكانات التحرر والاستقلال الذاتي وقلبها إلى وسائل للسيطرة وإدماجها في نمط حديث من الهيمنة البورجوازية، وذلك بإزالتها لكل أوجه التناقض بين عمليات التحرر والهيمنة في الرأسمالية النيوليبرالية.

كما أن التخلي عن تلك التمييزات التحليلية الدقيقة لا تقتصر توابعه على التغافل عن الطابع المتناقض والجدلي لعمليات التنشئة الاجتماعية في ظل الليبرالية الجديدة، بل هو كذلك يعيق تطوير أي نظرية جديدة في المقاومة. فبالنسبة لأوبيتز، تعد المقاومة "موقفًا محدوداً" لا يقوم إلا بأفعال هامشية، ولا يوفر إلا متنفسًا

(1) Butler 1997, pp. 111–12.

(2) Cf. PIT 1979, pp. 121 et sqq.

للهروب المؤقت، وهي بذلك لا تمثل إلا عنصرًا مسهلاً لعمل تقنيات الحكم[1]. وهكذا تتقيد المقاومة بمجرد تغيير للمواضع التي يشغلها المهيمن عليهم داخل الإطار الأشمل من السيطرة والهيمنة الأيديولوجية. وأي محاولة لتشكيل "بديل شامل عن الأوضاع القائمة" يتم التخلي عنه باعتباره واهمًا في دراسات الحوكمة، لأنها ستعني العودة إلى التقيد بمفهوم تحرر الذات subject-liberation الذي سبق وأن نقده فوكو[2]. وهذا ما يجعل مفهوم "دراسات الحوكمة" عن النقد سائلاً للغاية بحيث يتكيف مع موضوعه دائمًا ولا يستطيع أن يأخذ منه مسافة نقدية، إلى درجة التوحد التام معه[3].

ويبدو من كل ذلك أن دراسات الحوكمة تريد تفسيرًا لتشتت الحركات الاجتماعية الحالية وقلة حيلتها هي واليسار إزاء الهيمنة النيوليبرالية بتقديم تبرير نظري لهذه الهيمنة بالذات. وبدلاً من البحث عن استراتيجيات لمساعدة هذه الحركات على التغلب على ضعفها، فإن "دراسات الحوكمة" تعمل على توكيدها وطبعنتها. إن الإطار النظري لدراسات الحوكمة يجعل من المستحيل عليها أن تدرك إمكانية تكوين نقاط تحالف مع حركات مقاوَمة (مثل حركة "احتلوا وول ستريت" Occupy Wall Street movement)، أو تكوين هيمنة مضادة من أسفل، قادرة على استعادة وتَمَلُّك عناصر التدبير الذاتي التي استولت عليها الليبرالية الجديدة وفصلتها عن أهدافها التحررية.

٥,١١ - نحو إعادة تفسير لدراسات الحوكمة في إطار نظرية الأيديولوجيا

لا تعني انتقاداتي لدراسات الحوكمة أنها غير ذات شأن. ذلك لأنها بفحصها في أدبيات الإدارة بحثًا عن تصورات جديدة للقيادة، فهي تتعامل بذلك مع قطاع

---

(1) Opitz 2004, pp. 84, 164–5.

(2) Opitz 2004, p. 84.

(3) Bröckling, Krasman and Lemke 2000, p. 13.

هام وإن كان جزئيا من أيديولوجيات الليبرالية الجديدة. ويكمن خطأهـا المنهجـي الأساسي في أنها، مثلها مثل فوكو، تُصَعِّد من نظرة الليبراليـة الجديـدة لنفـسها وتحولها لنظرية في الليبرالية الجديـدة بديلـة عـن نقـد الأيـديولوجيا ونظريـة الأيديولّوجيا. وهذا هو ما يحول جهدها النظري من وصف وتشخيص لموضوعها إلى تبريره نظريا، يعتم على نموذج السيطرة والهيمنة الذي تمثله الليبرالية الجديدة، ويلقي سحابة دخان كثيفة على أي إمكانية للتحرر منها. والسؤال الهام هنا هو كيفية التغلب على هذا المأزق الذي وقعت فيه "دراسات الحوكمة"، وهو ما يمكـن فعلـه بنظرية نقدية في الأيديولوجيا.

وبالنظر إلى إعادة التفسير النقدية (لدراسات الحوكمة)، أود أن ألزم نفـسي بثلاث أطروحات فقط:

١ – على الرغم من أن دراسات الحوكمـة تـتكلم كثيـرًا عـن "التقنيـات" techniques و"التكنولوجيات" technologies (الخاصة بالقوة أو الحكم)، إلا أنهـا ليـست مهتمة بتطورات العمل الإلكتروني computerised labour. وأعتقد أن تقنيات القيادة الجديدة التي تقدمها أدبيات الإدارة يجب ربطها بنمط الإنتاج في عصر الرأسـمالية عالية التقنية. عندما وصف جرامشي فرض الفوردية لنمط جديد من الإنسان، فقـد نظَّر لها باعتبارها "تكيف سيكو – فيزيقي مع البنية الصناعية الجديدة"[(١)]. وبالمثل، فإن تقنيات القيادة النيوليبرالية ليست مجرد اختراعات حديثة، بل يجب أن تُـدرَس باعتبارها جزءًا أساسيا من التحولات السريعة لنمط الإنتاج. والجديد فيها هو، على سبيل المثال، أن التنافس قد وصل إلـى القطاعـات المختلفـة داخـل المـشروع الواحد[(٢)]، بحيث صارت العلاقات المالية هي المتحكمة في إدارة المـشروع مـن

(1) Cf. Gramsci 1971, p. 286; Gramsci 1975, Q1, §61, p. 72; Gramsci 1975, Q22, §2, p. 2146.

(2) Cf. W.F. Haug 2003, pp. 75–6.

داخله(*). وما ترسمه دراسات الحوكمة على أنه تحول نحو "التدبير الـذاتي" self-conduct، هو في حقيقته جزء من شكل الذات في عصر النيوليبرالية، حيث يتم التعامل مع الأفراد على أنهم ذوات مستقلة، في حين يظلون في حالة خضوع فعلي: إذ يصيرون مسؤولين، لكن عن ملكية أناس آخرين، ومستقلين لكن في إطار يُخضِعهم ويفرض عليهم أن يُسوِّقوا أنفسهم باعتبارهم سلعاً(١).

وفي حين ترسم "دراسات الحوكمة" صورة منسجمة يبدو فيها أن خطاب (الليبرالية الجديدة في) تفعيل الذات ينتشر دون أي عائق في المجتمع كله، فإن مقاربة نظرية الأيديولوجيا تُرجِع تقنيات القيادة الجديدة إلى التقسيم الجديد للعمل في عصر الرأسمالية النيوليبرالية. إن كل من يشاهد فيلم كين لوتش(**) Ken Loach "خبز وورود" Bread and Roses، حول العمال المكسيكيين الفقراء في سان فرانسيسكو، ومن يقرأ كتاب باربرا إيرنرايش(***) الكلاسيكي Barbara Ehrenreich "بالمليم والقرش" Nickel and Dimed(٢)، حول قطاع الأجور المتدنية في الولايات المتحدة، سيجد صعوبة في تطبيق مبدأ التدبير الذاتي على هذه الحالات، لكنه سيواجه خصائص مذهلة لما يمكن أن نسميه "طغيان رأس المال" Despotism of capital(٣). لكن بالنسبة لبروكلنج فإن مثل هذا الطغيان هو مجرد أثر من الماضي ولم يعد له وجود(٤).

(*) يسفر التنافس بين قطاعات المشروع الواحد عن سباق كل قطاع منها نحو الحصول على أكبر امتيازات مادية متفوقا على منافسيه، وبذلك تصير المكافآت والجوائز المالية هي المسيطرة على المشروع من داخله، ولا تعد مقتصرة على علاقة المشروع بغيره من المشاريع في السوق.

(1) Cf. Projekt Automation und Qualifikation (PAQ) 1987, pp. 152 et sqq. and F. Haug 2003, pp. 610–11.

(**) (مواليد ١٩٣٦) مخرج سينمائي بريطاني، ميوله يسارية، ومبادؤه اشتراكية، عالج في أفلامه قضايا الفقر وشروط العمل السيئة والبطالة والتشرد.

(***) (مواليد ١٩٤١) كاتبة وناشطة سياسية أمريكية، ألفت ٢١ كتابًا ولديها جمهور واسع من القراء في أمريكا، ركزت على أوضاع العمل السيئة في أمريكا وعلى العمالة متدنية الأجور.

(2) Ehrenreich 2002.

(3) Marx 1976, p. 793.

(4) Bröckling 2000, p. 139.

يرجع السبب في كفاءة خطاب الليبرالية الجديدة حول تدبير الذات إلى تجريد مزدوج. فأما أولاً، تتجاهل دراسات الحوكمة حقيقة أن الانقسامات الطبقية التي تُحدثها الليبرالية الجديدة تُترجم إلى استراتيجيات مختلفة في الإخضاع: من جهة، نجد التحفيز الإيجابي للناس، والمرونة مع السياقات الاجتماعية المختلفة، والعروض المغرية في سوق العلاج النفسي، ومن جهة أخرى، نجد نظامًا من السجون الضخمة، ورقابة وسيطرة بوليسية دقيقة. الجهة الأولى موجهة في الأساس للطبقات الوسطى وبعض الشرائح المتميزة من الطبقة العاملة، والجهة الثانية موجهة في الأساس للطبقات الخطيرة. ووفقًا لروبرت كاستل(*) Robert Castel، فإن القوة الحديثة تتميز بقدرتها على التنبؤ بدقة بالانشقاقات الاجتماعية: "إن التوجه السائد (لدى السلطة الآن) هو في تحديد مصائر مختلفة لكل فرد، وفق قدرته على التكيف مع المتطلبات التنافسية والربحية"(١).

ثانياً، لا تنتبه دراسات الحوكمة لحقيقة أن نفس تقنيات الليبرالية الجديدة في الإخضاع يمكن أن يكون لها آثار مختلفة ومتناقضة حسب كل سياق: فقيم الإبداع والمبادرة يمكن أن تؤدي دورًا مؤثرًا في سياق الأعمال التي تتطلبها، وهي تلك التي تتيح استقلالاً وحرية في ظروف العمل؛ لكن نفس هذه القيم تنزع لتدمير الفعل الذاتي والذاتيات كلها إذا لم يكن هناك أي فرصة لفعل حر ومستقل. وفي هذه الحالة فإن خطاب الليبرالية الجديدة في "التمكين" يمكن أن يؤدي إلى إحباط لدى الأفراد وزيادة شعورهم بالفشل. إن ما حلله بورديو على أنه "تأثير المصير"(**)

(*) (١٩٣٣ – ٢٠١٣) عالم اجتماع فرنسي، عمل مع بورديو في أواخر الستينيات، واشتهر بدراساته لنظام الأجور وعمليات التهميش والاستبعاد في سوق العمل، مما جعل أعماله مراجع معتمدة للحركات الاجتماعية الجديدة في فرنسا.

(1) Castel 1991, p. 294.

(**) أي الشعور بالمصير الواحد، الناتج عن الاشتراك في نفس ظروف العمل من قبل فئات اجتماعية مختلفة تمامًا عن بعضها، مثل العمالة المؤقتة الآتية من الشرائح الدنيا، وعمالة الشباب الآتين من شرائح الطبقة الوسطى الذين يدخلون سوق العمل في وقت مبكر من حياتهم فيعملون في نفس وظائف العمالة المؤقتة، فتمر الفئتان بنفس الظروف ومن ثم تشعر بنفس المصير على الرغم من اختلاف الشرائح الاجتماعية التي تنتمي إليها.

destiny-effect بين العمالة المؤقتة وعمالة الشباب المهمشين[1]، يمكن النظر إليـه على أنه الجانب المظلم من تقنيات الليبرالية الجديدة في التحفيز الـذاتي والإبـداع. ويمكن أن تُحدِث هذه التقنيات أثرًا إيهاميًا يعمل وكأنـه أفيـون بـين المهمـشين والمستبعدين: ففي دراسة قام بها لويك فاكان لأحد الأحياء الفقيرة في شيكاجو، وجد أن كل الذين أجريت عليهم الدراسة اتفقوا على إجابة واحدة، وهـي أنهـم سـوف يلتحقون بالجامعة في المستقبل القريب[2].

٣ - وأخيراً، تحتاج دراسات الحوكمة لأن يعاد تفسيرها على أساس نظريـة تأخذ في اعتبارها وبجدية، دور الأفراد ومحاولاتهم للاندماج في المجتمع والتـدبير الذاتي. ذلك لأنه لا يمكننا النظر إلى كل عملية تفعيل ذاتي على أنها عملية إخضاع للذات من البداية[3]. وبالطبع فلا تعني هذه الفكرة النكوص إلى موقـف مـاهوي، والذي يؤكد على وجود ماهية لاتاريخية كامنة في البشر، وتنتظـر الانبثـاق فـي مجتمع خالٍ من الطبقات وسيطرة الدولة (انظر فقرة ١,٤,٧). وفوق كـل شـيء، تواجه الحركات البديلة والتحررية مهمة التمييز بين جوانب التنـشئة الأيديولوجيـة وعمليات التعاون الاجتماعي المستقلة عن كل سيطرة، وهي مهمة لا يمكن إنجازها مرة واحدة وإلى الأبد، بل تظل مطروحة على الدوام. وعلى النظرية الأيديولوجية النقدية أن تدرك التناقضات بين خطابات الليبرالية الجديدة حول التفعيـل الـذاتي، والخضوع لعلاقات سيطرة غريبة. كما أنها في حاجة لدعم من نظرية في الـذات، قادرة على التمييز بين وعود الليبرالية الجديدة الجذابة بالتفرد، وما تفعله في الواقع من اختزال خطير للفرد، ينزل بالحرية والفردية إلى أشكال أنانيـة مـن "النزعـة الفردية الاستحواذية" possessive individualism.

فقط من خلال هذه التمييزات المتجددة دومًا نستطيع الاستفادة من أزمة الهيمنة التي تعاني منها الرأسمالية النيوليبرالية، وكسر جاذبية الأيديولوجيات النيوليبرالية، وبناء هيمنة ديموقراطية - اشتراكية مضادة من أسفل.

---

(1) Bourdieu et al. (eds.) 1999, p. 63.

(2) Wacquant 1999, p. 148 and n. 9.

(3) Cf. Langemeyer 2004, p. 73.

المراجع

Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund 1967 [1955], *Prisms*, translated by Samuel Weber and Shierry Weber, London: Neville Spearman.

—— 1973 [1964], *The Jargon Of Authenticity*, translated by Knut Tarnowski and Frederic Will, Evanston: Northwestern University Press.

—— 1973–86, *Gesammelte Schriften*, 20 volumes, edited by Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—— 1974 [1951], *Minima Moralia, Reflections from Damaged Life*, translated by E.F.N. Jephcott, London: Verso.

—— 1991a [1938], 'On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening', in Bernstein (ed.) 1991.

—— 1991b [1963], 'Culture industry reconsidered', in Bernstein (ed.) 1991.

—— 2007 [1966], *Negative Dialectics*, translated by E.B. Ashton, London: Continuum.

Althusser, Louis 1976 [1974], *Essays in Self-Criticism*, translated by Grahame Lock, London: New Left Books.

—— 1979 [1965], *For Marx*, translated by Ben Brewster, London: Verso.

—— 1994, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, edited by François Matheron, Paris: Stock/IMEC.

—— 1995, *Sur la reproduction*, Paris: Presses Universitaires de France.

—— 2001, *Lenin and Philosophy and other Essays*, translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press.

—— 2001a [1964], 'Freud and Lacan', in Althusser 2001.

—— 2001b [1970], 'Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes towards an Investigation', in Althusser 2001.

Althusser, Louis and Etienne Balibar 2009 [1968], *Reading Capital*, London: Verso Books.

Anders, Günther 2001, *Über Heidegger*, edited by Gerhard Oberschlick in association with Werner Reimann, Munich: Beck.

Apter, Emily S. and William Pietz (eds.) 1993, *Fetishism as Cultural Discourse*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Argument-Redaktion 1989, *Die Linie Luxemburg-Gramsci. Zur Aktualität und Historizität marxistischen Denkens*, Berlin: Argument-Verlag.

Aristotle 1946, *Politics*, translated by Ernest Baker, Oxford: Clarendon Press.

—— 1953, *Nichomachean Ethics*, translated by James Alexander Ker Thomson, London: Penguin Books.

Aronowitz, Stanley and Peter Bratsis (eds.) 2002, *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Badiou, Alain 2005 [1988], *Being and Event*, translated by Oliver Feltham, New York: Continuum.

Bagdikian, Ben H. 2004, *The New Media Monopoly*, revised and updated edition, Boston: Beacon Press.

Bakhtin, Mikhail 1984, *Rabelais and his World*, translated by Helene Iswolsky, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Bakker, Isabella and Stephen Gill 2003, *Power and Resistance in the New World Order*, London: Palgrave Macmillan.

Balibar, Étienne 1991, *Écrits pour Althusser*, Paris: La Découverte.

—— 1991a [1988], 'Tais-toi encore, Althusser', in Balibar 1991.

Balibar, Renée and Dominique Laporte 1974, *Le Français national. Politique et Pratiques de la Langue Nationale sous la Révolution Française*, Paris: Hachette Littérature.
Baptist, Willie and Jan Rehmann 2011, *Pedagogy of the Poor. Building a Movement to End Poverty*, New York: Teachers College Press.
Baratella, Nils and Jan Rehmann 2005, 'Kritik in postkritischen Zeiten – Zu Boltanski/Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*', *Das Argument*, 261: 376–88.
Barck, Karlheinz et al. (eds.) 2005, *Ästhetische Grundbegriffe, historisches Wörterbuch*, Vol. 6, Stuttgart: Metzler.
Barck, Karlheinz and Brigitte Burmeister (eds.) 1977, *Ideologie-Literatur-Kritik. Französische Beiträge zur marxistischen Literaturtheorie*, Berlin/GDR: Akademie-Verlag.
Barrett, Michèle 1991, *The Politics of Truth. From Marx to Foucault*, Cambridge: Polity Press.
Barry, Andrew, Thomas Osborne, Nikolas Rose (eds.) 1996, *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, Chicago: University of Chicago Press.
Barthes, Roland 1972, *Mythologies*, selected and translated from the French by Annette Lavers, New York: Hill and Wang.
Baudrillard, Jean 1981a, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, translated by Charles Levin, St. Louis: Telos Press.
—— 1981b, *Simulacra and Simulation*, translated by Sheula Faria Glaser, Ann Arbor: University of Michigan Press.
—— 1995, *The Gulf War Did Not Take Place*, Bloomington: Indiana University Press.
Bauer, Adolf et al. 1974, *Basis und Überbau der Gesellschaft*, Berlin: Dietz Verlag.
Beck, Ulrich, Anthony Giddens and Scott Lash 1994, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford: Stanford University Press.
—— 1996, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Benjamin, Walter 1972–89, *Gesammelte Schriften*, 7 Vols., edited by Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
—— 1986 [1933], 'On the Mimetic Faculty', in Demetz (ed.) 1986.
—— 1996 [1921], 'Capitalism as Religion', in Bullock and Jennings (eds.) 1996.
Benvenuto, Bice and Roger Kennedy 1986, *The Works of Jacques Lacan. An Introduction*, New York: St. Martin's Press.
Bernstein, Eduard 1993 [1899], *The Preconditions of Socialism*, Cambridge: Cambridge University Press.
Bernstein, Jay M. (ed.) 1991, *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*, London: Routledge.
Bhabha, Homi K. 1994, *The Location of Culture*, London: Routledge.
Bieling, Hans-Jürgen 2007, 'Die Konstitutionalisierung der Weltwirtschaft als Prozess hegemonialer Verstaatlichung – Staatstheoretische Reflexionen aus der Perspektive einer neo-gramscianischen Internationalen Politischen Ökonomie', in Buckel and Fischer-Lescano (eds.) 2007.
Bischoff, Joachim 2003a, *Entfesselter Kapitalismus. Transformation des europäischen Sozialmodells*, Hamburg: VSA.
—— 2003b, 'Neoliberalismus als Religion?', *Sozialismus* Supplement, 12, Hamburg.
Bloch, Ernst 1969–76, *Gesamtausgabe*, 16 Vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
—— 1986 [1959], *The Principle of Hope*, translated by Neville Plaice, Steven Plaice, Paul Knight, Cambridge, MA: MIT Press.
—— 1990 [1962], *Heritage of Our Times*, translated by Neville and Stephen Plaice, Berkeley: University of California Press.
Boer, Dick 2004, 'Imaginäres' [the imaginary], in Haug et al. (eds.) 1994–, 6/1.
Bollinger, Stefan 2001, 'geschichtlicher Block' [historical bloc], in Haug et al. (eds.) 1994–5.
Bollinger, Stefan and Juha Koivisto 2001, 'Hegemonialapparat' [hegemonic apparatus], in Haug et al. (eds.) 1994–2010, 5.
Boltanski, Luc and Eve Chiapello 2005, *The New Spirit of Capitalism*, translated by Gregory Elliot, London, New York: Verso.
Bourdieu, Pierre 1971 [1966], 'Intellectual Field and Creative Project', in Young (ed.) 1971.

—— 1977 [1972], *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1984 [1979], *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, translated by Richard Nice, Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— 1988 [1984], *Homo Academicus*, translated by Peter Collier, London: Polity Press.

—— 1990 [1980], *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice, Stanford: Stanford University Press.

—— 1991a [1983], *Language and Symbolic Power*, edited and introduced by John B. Thompson, translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— 1991b [1988], *The Political Ontology of Martin Heidegger*, translated by Peter Collier, Oxford: Polity Press.

—— 1991c, 'Genesis and Structure of the Religious Field', *Comparative Social Research*, 13, 1: 1–44.

—— 1996 [1989], *The State Nobility, Elite Schools in the Field of Power*, translated by Lauretta C. Clough, Oxford: Polity Press.

—— 1998a [1994], *Practical Reason. On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press.

—— 1998b [1996], *On Television*, translated by Priscilla Parkhurst Ferguson, New York: The New Press.

—— 2000a, *Pascalian Meditations*, translated by Richard Nice, Cambridge: Polity Press.

—— 2000b, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: Universitätsverlag-Konstanz.

Bourdieu, Pierre and Jean Claude Passeron 1979, *The Inheritors, French Students and their Relation to Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre and Terry Eagleton 1994, 'Doxa and Common Life, An Interview', in Žižek (ed.) 1994.

Bourdieu, Pierre et al. (eds.) 1999 [1993], *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*, translated by Priscilla Parkhurst Ferguson et al., Stanford: Stanford University Press.

Brand, Ulrich 2007, 'Die Internationalisierung des Staates als Rekonstitution von Hegemonie. Zur staatstheoretischen Erweiterung Gramscis', in Buckel and Fischer-Lescano (eds.) 2007.

Brecht, Bertolt 1967, *Gesammelte Werke*, 20 Vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brie, Michael (ed.) 2009, *Radikale Realpolitik. Plädoyer für eine andere Republik*, Rosa Luxemburg Stiftung, Texte, 62, Berlin: Karl Dietz Verlag.

Bröckling, Ulrich 2000, 'Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement', in Bröckling, Krasmann and Lemke (eds.) 2000.

—— 2002, 'Jeder könnte, aber nicht alle können. Konturen des unternehmerischen Selbst', *Mittelweg*, 36, 11, Heft 4, available at: <www.eurozine.com/article/2002-10-02-broeckling-de.html>.

Brockling, Ulrich, Susanne Krasmann and Thomas Lemke (eds.) 2000, *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Buci-Glucksmann, Christine Therborn and Göran Therborn 1982, *Der sozialdemokratische Staat. Die 'Keynesianisierung' der Gesellschaft*, Hamburg: VSA.

Buckel, Sonja and Andreas Fischer-Lescano (eds.) 2007, *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, Baden-Baden: Nomos.

Buhr, Manfred and Georg Klaus (eds.) 1974, *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig: VEB Bibliographisches Institut.

Bukharin, Nikolaï Ivanovich 1925 [1921], *Historical materialism, a system of sociology*, authorised translation from the third Russian edition, New York: International Publishers.

Bullock, Marcus and Michael William Jennings (eds.) 1996, *Walter Benjamin. Selected Writings*, Vol. 1, 1913–26, Cambridge: Cambridge University Press.

Burchell, Graham, Colin Gordon and Peter Miller (eds.) 1991, *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press.

Butler, Judith 1990, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
—— 1993, *Bodies that Matter*, New York: Routledge.
—— 1997, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.
—— 2004, *Undoing Gender*, London: Routledge.
Buttigieg, Joseph A. 1992, 'Introduction', in Gramsci 1992.
—— 2006, 'The Prison Notebooks, Antonio Gramsci's Work in Progress', *Rethinking Marxism*, 18, 1: 37–42.
Candeias, Mario 2004, *Neoliberalismus-Hochtechnologie-Hegemonie. Grundrisse einer transnationalen kapitalistischen Produktions- und Lebensweise. Eine Kritik*, Hamburg: Argument Verlag.
—— 2007, 'Konjunkturen des Neoliberalismus', in Kaindl (ed.) 2007b.
—— 2009, 'The Last Conjuncture. Organic Crisis and "Postneoliberal" Tendencies', *Policy Paper of the Rosa Luxemburg Stiftung*, 4/2009.
Castel, Robert 1988 [1977], *The Regulation of Madness, The Origins of Incarceration in France*, Berkeley: University of California Press.
—— 1991, 'From Dangerousness to Risk', in Burchell, Gordon and Miller (eds.) 1991.
Castel, Robert, Françoise Castel and Anne Lovell 1982, *The Psychiatric Society*, translated by Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press.
Collins, Richard et al. (eds.) 1986, *Media, Culture and Society. A Critical Reader*, London: Sage Publications.
Cook, Deborah 1996, *The Culture Industry Revisited. Theodor W. Adorno on Mass Culture*, Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
Coward, Rosalind and John Ellis 1977, *Language and Materialism. Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, London: Routledge and Paul.
Cox, Robert 1987, *Production, Power and World Order. Social Forces in the Making of History*, New York: Columbia University Press.
Craig, Edward (ed.) 1998, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.
Crampe-Casnabet, Michèle 1994, 'Du système à la Méthode. Destutt de Tracy, observateur lointain de Kant', in Deneys and Deneys-Tunney (eds.) 1994.
Croce, Benedetto 1933, *History of Europe in the Nineteenth Century*, translated by Henry Furst, New York: Harcourt, Brace and Company.
Curcio, Anna and Ceren Özselçuk 2010, 'On the Common, Universality, and Communism, A Conversation between Étienne Balibar and Antonio Negri', *Rethinking Marxism*, 22, 3: 312–28.
Daniels, Robert V. (ed.) 1984, *A Documentary History of Communism*, Vol. 1, *Communism in Russia*, updated revised version, London: University Press of New England.
Dannemann, Rüdiger 2008, 'Klassenbewusstsein II' [class-consciousness], in Haug et al. (eds.) 1994–, 7/1.
Dassmann, Ernst et al. (eds.) 1950–, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag.
Davis, Angela 1998 [1996], 'Racialized Punishment and Prison Abolition', in James (ed.) 1998.
Dean, Mitchell 1999, *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, London: Sage Publications.
Demetz, Peter (ed.) 1986, *Reflections, Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, translated by Edmund Jephcott, New York: Schocken Books.
Deneys, Henry 1994, 'Le crépuscule de l'idéologie, sur le destin de la philosophie 'idéologiste' de Destutt de Tracy', in Deneys and Deneys-Tunney (eds.) 1994.
Deneys, Henry and Anne Deneys-Tunney (eds.) 1994, *A.L.C. Destutt de Tracy et l'Idéologie*, Revue de Philosophie, n° Spécial 26/27, Nanterre: Corpus.
Desai, Ashwin 2002, *We are the Poors. Community Struggles in Post-Apartheid South Africa*, New York: Monthly Review Press.
Destutt de Tracy, Antoine Louis-Claude 1801, *Projet d'Éléments d'Idéologie à l'usage des Écoles Centrales de la République française*, Paris: P. Didot.
—— 1977 [1801–15], *Éléments d'idéologie*, Reprint, 5 Vols., Stuttgart: Frommann-Holzboog.

—— 1992, *Mémoire sur la faculté de penser. De la métaphysique de Kant, et d'autres textes* (1798–1802), edited by Anne Deneys-Tunneys and Henry Deneys, Paris: Fayard.
Deutscher, Isaac 1979, *Stalin. A Political Biography*, Oxford: Oxford University Press.
Dews, Peter 1987, *Logics of Disintegration*, London: Verso.
Diamond, Sara 1995, *Roads to Dominion. Right Wing Movements and Political Power in the United States*, London: Guilford Press.
Dold, Hartmut 1979, 'Zum Charakter der ideologischen Verhältnisse', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 27, 6: 742–47.
Dölling, Irene 2001, 'Habitus' [habitus], in Haug et al. (eds.) 1994–5.
Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow 1983, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, second edition with an afterword by and an interview with Michel Foucault, Chicago: University of Chicago Press.
Du Bois, William Edward Burghardt 1995 [1897], *The Souls of Black Folk*, New York: Signet Classic.
During, Simon (ed.) 1993, *The Cultural Studies Reader*, London: Routledge.
Eagleton, Terry 1990, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell.
—— 1991, *Ideology, an Introduction*, London: Verso.
—— 1996, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford: Blackwell.
Ebenstein, Alan 2003, *Friedrich Hayek. A Biography*, Chicago: The University of Chicago Press.
Economic Democracy Manifesto Group 2012, *Manifesto for Economic Democracy and Ecological Sanity*, available at: <http://www.facebook.com/pages/Economic-Democracy-Manifesto/137414313037228?sk=app_106171216118819>.
Ehrenreich, Barbara 2002, *Nickel and Dimed, On (Not) Getting By in America*, New York: Henry Holt & Company.
Eichhorn, Wolfgang and Wolfgang Küttler (eds.) 2007, *Was ist Geschichte? Aktuelle Entwicklungstendenzen in Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft*, Berlin: Trafo-Verlag.
Elliot, Gregory 2009, *Althusser. The Detour of Theory*, Chicago: Haymarket.
Engels, Friedrich 1875, 'Letter to August Bebel, 18 and 28 March 1875', in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 45.
—— 1886, 'Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy', in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 26.
—— 1890, 'Letter to Joseph Bloch, 21–22 September 1890', in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 49.
—— 1892, *The Origin of Private Property, the Family and the State*, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 27.
—— 1893, 'Letter to Franz Mehring, 14 July', in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 50.
—— 1896, *Revolution and Counter-Revolution in Germany*, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 11.
Engemann, Josef 1991, 'Hirt' [shepherd], in Dassmann, Ernst et al. (eds.) 1950–, 15.
Ercolani, Paolo 2012, 'Liberalismus II' [Liberalism II], in Haug et al. (eds.) 1994–, 8/1.
Eribon, Didier 1994, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris: Fayard.
Ermath, Elizabeth D. 1998, 'Postmodernism', in Craig (ed.) 1998.
Fairclough, Norman 1992, *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity.
Fanon, Frantz 2004 [1961], *The Wretched of the Earth*, translated by Richard Philcox, New York: Grove Press.
Farris, Sara R. 2010, 'New and Old Spirits of Capitalism', *International Review of Social History*, 55: 331–40.
—— 2013, *Max Weber's Theory of Personality. Individuation, Politics and Orientalism in the Sociology of Religion*, Leiden: Brill.
Ferry, Luc and Alain Renaut 1985, *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris: Gallimard.
Feuerbach, Ludwig 1989, *The Essence of Christianity*, translated by George Eliot, New York, Amherst: Prometheus Books.
Fiori, Giuseppe 1990, *Antonio Gramsci. Life of a Revolutionary*, New York: Schocken Books.
Foucault, Michel 1972 [1968], *The Archeology of Knowledge*, translated by Alan M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books.

—— 1972a [1971], 'The Discourse on Language' [*L'ordre du discours*], in Foucault 1972.
—— 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
—— 1988 [1984], *The Care of the Self*. Vol. 3 of the *History of Sexuality*, translated by Robert Hurley, New York: Vintage Books.
—— 1990a [1976], *The History of Sexuality*. Vol. 1, *An Introduction*, translated by Robert Hurley, New York: Vintage Books.
—— 1990b [1984], *The Use of Pleasure*. Vol. 2 of the *History of Sexuality*, translated by Robert Hurley, New York: Vintage Books.
—— 1994 [1966], *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books.
—— 1995 [1975], *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, translated by Alan Sheridan, New York: Vintage Books.
—— 1998, *Aesthetics, Method, and Epistemology*, edited by James D. Faubion, New York: New Press.
—— 2001a, *Dits et écrits I, 1954–1975*, Paris: Quarto Gallimard.
—— 2001b, *Dits et écrits II, 1976–1988*, Paris: Quarto Gallimard.
—— 2007, *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977–1978*, translated by Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
—— 2008, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978–1979*, translated by Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
—— 2010, *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France, 1982–1983*, translated by Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
Frank, Manfred 1989, *What is Neostructuralism?*, translated by Sabine Wilke and Richard Gray, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Frank, Thomas 2004, *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*, New York: Henry Holt and Company.
—— 2012, *Pity the Billionaire. The Hard-Times Swindle and the Unlikely Comeback of the Right*, New York: Henry Holt and Company.
Fraser, Nancy 1989, *Unruly Practices, Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
—— 1997, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York, London: Routledge.
Freud, Sigmund 1953–74, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, translated by James Strachey, London: The Hoghart Press and the Institute of Psycho-Analysis.
—— 1940–52, *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, 17 Vols., London: Imago Publishing Company.
Friedman, Milton 2002, *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press.
Gadet, Françoise and Michel Pêcheux 1981, *La langue introuvable*, Paris: François Maspero.
—— 1982, 'Sprachtheorie und Diskursanalyse in Frankreich', Interview with Harold Woetzel and Manfred Geier, *Das Argument*, 133: 386–99.
Gamble, Andrew 1996, *Hayek. The Iron Cage of Liberty*, Cambridge: Polity Press.
Garnham, Nicolas 1986, 'Contribution to a Political Economy of Mass-Communication', in Collins et al. (eds.) 1986.
Gill, Stephen 1993, 'Neo-Liberalism and the Shift towards a US-centred Hegemony', in Overbeek (ed.) 1993.
Goetz, Rose 1993, *Destutt de Tracy. Philosophie du langage et science de l'homme*, Geneva: Droz.
—— 1994, 'Destutt de Tracy et le problème de la liberté', in Deneys and Deneys-Tunney 1994.
Goldschmidt, Werner 2004, 'Herrschaft' [domination], in Haug et al. (eds.) 1994–, 6/1.
Gordon, Colin 1991, 'Governmental Rationality, An Introduction', in Burchell, Gordon and Miller (eds.) 1991.
Gowan, Peter 1999, *The Global Gamble, Washington's Faustian Bid for World Dominance*, London: Verso.
Gramsci, Antonio 1971, *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Qunitin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers.

—— 1975, *Quaderni del carcere*, four volumes, critical edition by the Gramsci Institute, edited by Valerio Gerratana, Turin: Einaudi.
—— 1991–2002, *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe auf Grundlage der im Auftrag des Gramsci-Instituts besorgten Edition von Valentina Gerratana*, edited by the *Deutsches Gramsci Projekt* under the direction of Klaus Bochmann, Wolfgang Fritz Haug and Peter Jehle, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 1992, *Prison Notebooks*, Vol. I, edited by Joseph Buttigieg, translated by Joseph Buttigieg and Antonio Callari, New York: Columbia University Press.
—— 1995, *Further Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Derek Boothman, London: Lawrence and Wishart.
—— 1996, *Prison Notebooks*, Vol. II, edited and translated by Joseph Buttigieg, New York: Columbia University Press.
—— 2004 [1926], *The Southern Question*, translated and introduced by Pasquale Verdicchio, Boca Raton, FL: Bordighera Incorporated.
—— 2007, *Prison Notebooks*, Vol. III, edited and translated by Joseph Buttigieg, New York: Columbia University Press.
Habermas, Jürgen 1963, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied and Berlin: Luchterhand.
—— 1970 [1968], *Toward a Rational Society. Student Protest, Science, and Politics*, translated by Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press.
—— 1970a [1968], 'Technology and Science as "Ideology"', in Habermas 1970.
—— 1981, 'Modernity and Postmodernity', *New German Critique*, 22.
—— 1984 [1981], *Theory of Communicative Action*, Vol. 1, translated by Thomas McCarthy, London: Heinemann.
—— 1987a [1981], *Theory of Communicative Action*, Vol. 2, translated by Thomas McCarthy, London: Heinemann.
—— 1987b [1985], *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, Cambridge, MA: MIT Press.
—— 1991 [1962], *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burgher, Cambridge, MA: MIT Press.
Habermas, Jürgen and Niklas Luhmann 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Hahn, Erich 1974, *Materialistische Dialektik und Klassenbewusstsein*, Berlin/DDR-Frankfurt: Akademie-Verlag.
—— 2007, 'Alte und neue Probleme der Ideologietheorie', in Eichhorn and Küttler (eds.) 2007.
Hall, Stuart 1979, 'The Hinterland of Science. Ideology and the "Sociology of Knowledge"', in Hall et al. 1979.
—— 1981, 'Notes on Deconstructing the Popular', in *People's History and Socialist Theory*, edited by Raphael Samuel, London: Routledge.
—— 1983, 'The Problem of Ideology – Marxism Without Guarantees', in Matthews (ed.) 1983.
—— 1988, 'The Toad in the Garden. Thatcherism among the Theorists', in Nelson and Grossberg (eds.) 1988.
—— 1993, 'Encoding, Decoding', in During (ed.) 1993.
—— 1996, *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, edited by David Morley and Kuan-Hsing Chen, London: Routledge.
Hall, Stuart et al. 1979, *On Ideology. Working Papers in Cultural Studies*, 10, Birmingham: University of Birmingham.
Hänninen, Sakari and Lena Paldán (eds.) 1983, *Rethinking Ideology, A Marxist Debate*, West Berlin: Argument-Verlag.
Hardt, Michael and Antonio Negri 2000, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
—— 2009, *Commonwealth*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University.
Hartz, Peter 2001, *Job Revolution. Wie wir neue Arbeitsplätze gewinnen können*, Frankfurt am Main: Frankfurter Allgemeine Buch.
Harvey, David 1990, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell.
—— 2003, *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.
—— 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.

—— 2010, *A Companion to Marx's Capital*, London: Verso.
Hašek, Jaroslav 1985, *The good soldier Švejk and his fortunes in the World War*, translated by Cecil Parrott, illustrated by Josef Lada, Harmondsworth: Penguin Books.
Hauck, Gerhard 1992, *Einführung in die Ideologiekritik. Bürgerliches Bewusstsein in Klassik, Moderne und Postmoderne*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 1995, 'Ideologie und Wahrheit. Anmerkungen zu W.F. Haugs Ideologietheorie', *Das Argument*, 211: 717–20.
Haude, Rüdiger and Peter Jehle 2008, 'Karneval' [carnival], in Haug et al. (eds.) 1994–, 7/I.
Haude, Rüdiger and Thomas Wagner 1998, 'Herrschaft oder Macht. Begriffsstrategien um herrschaftsfreie Gesellschaften', *Das Argument*, 225: 371–83.
—— 2004, 'Herrschaftsfreie Gesellschaft [domination-free society]', in Haug et al. (eds.) 1994–, 6.I.
Haug, Frigga 1980, 'Opfer oder Täter, Über das Verhalten von Frauen', *Das Argument*, 123: 643–9.
—— 1983, 'Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch', *Das Argument*, 141: 653–73.
—— 2001, 'Geschlechterverhältnisse' [gender-relations], in Haug et al. (eds.) 1994–, 5.
—— 2003, '"Schaffen wir einen neuen Menschentyp". Von Henry Ford zu Peter Hartz', *Das Argument*, 252: 606–17.
—— 2007, *Rosa Luxemburg und die Kunst der Politik*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 2011, 'Hilfsbereitschaft als Überlebensstrategie. Hrdys Forschungen zur Jungenaufzucht und Menschwerdung', *Das Argument*, 294: 709–22.
Haug, Frigga, Wolfgang Fritz Haug, and Wolfgang Küttler 2004, 'Idealtypus [Ideal type]', in Haug et al. (eds.) 1994–, 6.I.
Haug, Wolfgang Fritz 1971, *Kritik der Warenästhetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
—— 1980, *Warenästhetik und kapitalistische Massenkultur (I). 'Werbung' und 'Konsum'. Systematische Einführung*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 1984, 'Die Camera obscura des Bewusstseins. Zur Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus', in *PIT* 1984.
—— 1986a, *Critique of Commodity Aesthetics. Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*, translated by Robert Bock, Minneapolis: University of Minnesota Press.
—— 1986b, *Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitiken im deutschen Faschismus. Materialanalysen*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 1987, *Commodity Aesthetics, Ideology & Culture*, New York and Bagnolet (France): International General.
—— 1987a, 'Outlines for a Theory of the Ideological', in Haug 1987.
—— 1987b, 'Ideological Powers and the Antagonistic Reclamation of Community, Towards a Better Understanding of "Ideological Class Struggle"', in Haug 1987.
—— 1987c, 'Standpoint and Perspective of a Materialist Theory of Culture, Towards the Dialectics of a Discussion', in Haug 1987.
—— (ed.) 1989, *Deutsche Philosophen 1933*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 1993, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 1994, 'Introduction', in Gramsci 1991–2002, Vol. 6.
—— 1999, 'Fiktionalismus', in Haug et al. (eds.) 1994–, 4.
—— 2003, *High-Tech-Kapitalismus. Analysen zur Produktionsweise, Arbeit, Sexualität, Krieg und Hegemonie*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 2004, 'Hegemonie I', in Haug et al. (eds.) 1991–, 6.I.
—— 2005 [1974], *Vorlesungen zur Einführung ins 'Kapital'*, Neufassung von 2005, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 2006, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 2009, *Kritik der Warenästhetik. Überarbeitete Neuausgabe. Gefolgt von Warenästhetik im High-Tech-Kapitalismus*, Frankfurt am Main: Argument-Verlag.

—— 2011, *Die kulturelle Unterscheidung. Elemente einer Philosophie des Kulturellen*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 2012, *High-Tech-Kapitalismus in der Krise*, Hamburg: Argument-Verlag.
Haug, Wolfgang Fritz, Frigga Haug, Peter Jehle, and Wolfgang Küttler (eds.) 1994–, *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM), Hamburg: Argument-Verlag.
Hayek, Friedrich A. 1960, *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press.
—— 1976, *Law, Legislation, and Liberty*, Volume 2, *The Mirage of Social Justice*, Chicago: The University of Chicago Press.
—— 1979, *Law, Legislation, and Liberty*, Volume 3, *The Political Order of a Free People*, Chicago: The University of Chicago Press.
—— 1994a [1944], *The Road to Serfdom*, fiftieth anniversary edition, Chicago: The University of Chicago Press.
—— 1994b [1944], *Der Weg zur Knechtschaft*, new edition with a foreword by Otto Graf Lambsdorff, Munich: Aktuell.
Heidegger, Martin 1950, 'Die Zeit des Weltbilds', in *Holzwege*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
—— 1962 [1927], *Being and Time*, New York: Harper.
—— 1975 [1947], *Platons Lehre von der Wahrheit*, Munich: Francke.
—— 1975a [1947], '"Über den Humanismus". Brief an Jean Baufret', in Heidegger 1975.
—— 1976–2011, *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
—— 1977 [1938], 'Die Zeit des Weltbildes', in Heidegger 1976–2011, I.5,
—— 1991 [1929], *Kant und das Problem der Metaphysik*, in Heidegger 1976–2011, I.3, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
Hennessy, Rosemary 2000, *Profit and Pleasure. Sexual Identities in Late Capitalism*, New York, London: Routledge.
Herkommer, Sebastian 1985, *Einführung Ideologie*, Hamburg: VSA.
—— 2004, *Metamorphosen der Ideologie. Zur Analyse des Neoliberalismus durch Pierre Bourdieu und aus marxistischer Perspective*, Hamburg: VSA-Verlag.
Heuer, Uwe-Jens 2007, *Marxismus und Glauben*, Hamburg: VSA-Verlag.
Hinkelammert, Franz J. 1985, *The Ideological Weapons of Death. A Theological Critique of Capitalism*, translated by Phillip Berryman, Maryknoll, New York: Orbis Books.
Hirst, Paul 1979, *On Law and Ideology*, London: Macmillan.
Hitler, Adolf 1939, *Mein Kampf*, München: Zentralverlag der NSAPD.
Holzkamp, Klaus 1983, *Grundlegung der Psychologie*, Frankfurt/M, New York: Campus.
—— 1984, 'Kritische Psychologie und phänomenologische Psychologie. Der Weg der Kritischen Psychologie zur Subjektwissenschaft', *Forum Kritische Psychologie*, 14: 5–55.
—— 1995, 'Alltägliche Lebensführung als subjektwissenschaftliches Grundkonzept', *Das Argument*, 212: 817–846.
Holzkamp-Osterkamp, Ute 1976, *Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 2, Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse – Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse*, New York: Campus-Verlag.
Honneth, Axel 1991 [1985], *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, translated by Kenneth Baynes, Cambridge, MA: MIT Press.
Horkheimer, Max 1974 [1947], *Eclipse of Reason*, New York: Continuum.
Horkheimer, Max and Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno 1995 [1944], *Dialectic of Enlightenment*, translated by John Cumming, New York: Herder and Herder.
—— 2002 [1944], *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, edited by Gunzelin Schmid Noerr, translated by Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press.
Hrdy, Sarah Blaffer 2009, *Mothers and Others. The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*, Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press.
Huck, Lorenz et al. (eds.) 2008, *'Abstrakt negiert ist halb kapiert'. Beiträge zur marxistischen Subjektwissenschaft – Morus Markard zum 60. Geburtstag*, Marburg: BdWi-Verlag.

Hudis, Peter and Kevin B. Anderson (eds.) 2004, *The Rosa Luxemburg Reader*, New York: Monthly Review Press.
Huffschmid, Jörg 2010, *Kapitalismuskritik heute. Zeitdiagnosen. Vom staatsmonopolistischen zum finanzmarktgetriebenen Kapitalismus*, edited by Rudolf Hickel and Axel Troost, Hamburg: VSA-Verlag.
Huyssen, Andreas 1986, *After the Great Divide, Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press.
Institut für Sozialforschung (IFS) (ed.) 1956, *Soziologische Diskurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*, Frankfurt am Main Institut für Sozialforschung.
Jablonka, Frank 2012, ,Lacanismus II' [Lacanism II], in Haug et al. (eds.) 1994–, 8.1.
James, Joy 1996, *Resisting State Violence. Radicalism, Gender, and Race in U.S. Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
—— (ed.) 1996, *The Angela Y. Davis Reader*, London, Malden: Blackwell.
Jameson, Frederic 1991, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press.
Jay, Martin 1973, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Toronto: Little, Brown and Company.
Jehle, Peter 1994a, 'Alltag' [everyday], in Haug et al. (eds.) 1994–, 1.
—— 1994b, 'Alltagsverstand' [common sense], in Haug et al. (eds.) 1994–, 1, 162–167.
—— 1996, *Werner Krauss und die Romanistik im NS-Staat*, Hamburg-Berlin: Argument-Verlag.
—— 2001a, 'Gemeinwesen' ['common being', community], in Haug et al. (eds.) 1994–, 5, 189–200.
—— 2001b, 'Gesunder Menschenverstand' [good sense], in Haug et al. (eds.) 1994–, 5.
—— 2004, 'Irrationalismus' [irrationalism], in Haug et al. (eds.) 1994–, 6.2.
Jena, Detlef 1989, *G. W. Plechanow. Historisch-politische Biographie*, Berlin/GDR: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
Jenkins, Richard 2002, *Pierre Bourdieu*, London, New York: Routledge.
Jessop, Bob 1990, *State Theory. Putting the Capitalist State in its Place*, Cambridge: Polity Press.
Jones, Paul 2004, *Raymond Williams' Sociology of Culture. A Critical Reconstruction*, Houndsmill: Palgrave Macmillan.
Jones, Van 2008, *The Green-Collar Economy. How One Solution Can Fix Our Two Biggest Problems*, New York: HarperOne.
Julien, Philippe 1994, *Jacques Lacan's Return to Freud. The Real, the Symbolic, and the Imaginary*, translated by Devra Beck Simiu, London: New York University Press.
Kahl, Brigitte 2002, 'Reading Luke against Luke. Non-Uniformity of Text, Hermeneutics of Conspiracy, and the "Scriptural Principle" in Lk 1', in Levine and Blickenstaff (eds.) 2002, 70–88.
Kaindl, Christina 2005, '"Du musst ihn fühlen, den Scheiß!" Zu Big Brother und Popstars', *Das Argument*, 261: 347–60.
—— 2007a, 'Frei sein, dabei sein, Subjekte im High-Tech-Kapitalismus', in Kaindl (ed.) 2007b.
—— (ed.) 2007b, *Subjekte im Neoliberalismus*, Marburg: BdWi-Verlag.
Kaindl, Christina and Jan Rehmann 2008, 'Subjektion und Subjektivierung – eine kritisch-psychologische Auseinandersetzung mit der lacanschen Psychoanalyse', in Huck et al. (eds.) 2008.
Kalyvas, Andreas 2002, 'The Stateless Theory, Poulantza's Challenge to Postmodernism', in, Aronowitz and Bratis (eds.) 2002.
Kammler, Jörg 1974, *Politische Theorie von Georg Lukács. Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929*, Darmstadt-Neuwied: Luchterhand.
Kausch, Michael 1988, *Kulturindustrie und Populärkultur. Kritische Theorie der Massenmedien*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
Kautsky, Karl 1901, 'Die Revision des Programms der Sozialdemokratie in Österreich', *Neue Zeit*, 20, 1: 68–82.
—— 1906, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Versuch*, Stuttgart: Dietz Verlag.
Kellner, Douglas 1984–5, 'Critical Theory and the Culture Industry, A Reassessment', *Telos*, 62L: 196–206.

—— 1989, *Critical Theory, Marxism, and Modernity*, Baltimore: John Hopkins University Press.
—— 1995, *Media Culture, Cultural Studies, Identities, and Politics between the Modern and the Postmodern*, London: Routledge.
Kennedy, Emmet 1978, *A Philosophe in the Age of Revolution. Destutt de Tracy and the Origins of 'Ideology'*, Philadelphia: American Philosophical Society.
—— 1979, '"Ideology" from Destutt De Tracy to Marx', *Journal of the History of Ideas*, 40, 3: 353–68.
—— 1994, 'Aux origines de l'idéologie', in Deneys and Deneys-Tunney 1994.
Klein, Naomi 2000, *No Space, No Choice, No Jobs, No Logo*, New York: Picador.
—— 2007a, 'Disaster Capitalism. The new economy of catastrophe', *Harper's Magazine*, October: 47–58.
—— 2007b, *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*, New York: Metropolitan Books.
Koivisto, Juha and V. Pietilä 1993, 'Der umstrittene Ideologiebegriff. W.F. Haugs Theorie des Ideologischen im Vergleich', in Haug 1993.
—— 1996–7, 'Ideological Powers and Resistance, The Contribution of W.F. Haug and Projekt Ideologie-Theorie', *Rethinking Marxism*, 9, 4: 40–59.
Konstantinov, Fedor Vasilévich et al. 1980, *The Fundamentals of Marxist-Leninist Philosophy*, Moscow: Progress Publishers.
Krais, Beate 2004, 'Habitus und soziale Praxis', in Steinrücke (ed.) 2004.
Krais, Beata and Gunter Gebauer 2002, *Habitus*, Bielefeld: Transcript Verlag.
Kröll, Tobias 2012, 'kulturelles Kapital' [cultural capital], in Haug et al. (eds.) 1994–, 8.1.
Krugman, Paul 2009, 'Tea Parties Forever', *New York Times*, 12 April 2009.
Kühnl, Reinhard 1979, *Faschismustheorien. Texte zur Faschismusdiskussion 2. Ein Leitfaden*, Reinbek: Rowohlt.
Labica, Georges 1984, *Le Marxisme-Léninisme (Eléments pour une critique)*, Paris: Editions Bruno Huisman.
—— 1987, *Karl Marx. Les "Thèses sur Teuerbach"*, Paris: Presses Universitaires.
Labriola, Antonio 1964, *Saggi sul materialismo storico*, edited by Valentino Gerratana and Augusto Guerra, Rome: Editori Riuniti.
—— 1966, *Essays on the Materialist Conception of History*, translated by Charles H. Kerr, London: Monthly Review Press.
—— 1973, *Scritti filosofici e politici*, edited by F. Sbarberi, Turin: Einaudi.
Lacan, Jacques 1977, *Écrits. A Selection*, translated by Alan Sheridan, New York, London: Norton & Company.
—— 1977a [1949], 'The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience', in Lacan 1977, 1–7.
Laclau, Ernesto 1977, *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*, London: Verso.
—— 1981, 'La politique comme construction de l'impensable', in *Materialites discursives*, edited by Bernard Conein, Jean-Jacques Courtine, Francoise Gadet, Jean-Marie Marandin and Michel Pecheux, Lille: Presses Universitaires de Lille.
Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
Langemeyer, Ines 1998, 'Einflüsse Kurt Lewins und der modernen Physik auf Bertolt Brecht', available at <http://www-user.tu-cottbus.de/~lanines/Langemeyer_BrechtLewin.pdf>.
—— 2004, 'Subjektivität und kollektive Erfahrung. Subjektivierung als Machtinstrument im Produktionsprozess', *Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik*, 46, 24: 65–78.
Laplanche, Jean and Jean-Bertrand Pontalis 1973, *The Language of Psycho-Analysis*, translated by Donald Nicholson-Smith, London: Norton & Company.
Larrain, Jorge 1994, *Ideology and Cultural Identity. Modernity and the Third World Presence*, Cambridge: Polity Press.
Laugstien, Thomas 1990, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 1995, 'Diskursanalyse', in Haug et al. (eds.) 1994.

Leaman, George 1993, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Hamburg: Argument-Verlag.

Lecourt, Dominique 1975 [1972], *Marxism and Epistemology, Bachelard, Canguilhem, and Foucault*, translated by Ben Brewster, London: NLB.

Lefebvre, Henri 2008, *Critique of Everyday Life*, translated by John Moore and Gregory Elliot, London: Verso.

Lemke, Thomas 1997, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument-Verlag.

Lenin, Vladimir Ilyich 1960–70, *Collected Works*, Moscow: Progress Publishers.

Lévi-Strauss, Claude 1963 [1958], *Structural Anthropology*, translated by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, New York: Basic Books.

Levine, Amy-Jill and Marianne Blickenstaff (eds.) 2002, *A Feminist Companion to Luke*, London, New York: Sheffield Academic Press.

Lichtman, Richard 1999, 'Freudomarxismus' [Freudo-Marxism], in Haug et al. (eds.) 1994–, 4.

Lih, Lars T. 2008, *Lenin Rediscovered. 'What is to be Done?' in Context*, Chicago: Haymarket.

Löser, Christian 1995, 'Dialektischer Materialismus', in Haug et al. (eds.) 1994–, 2.

Losurdo, Domenico 2004, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turin: Bollati Boringhieri.

—— 2011, *Liberalism. A Counter-History*, translated by Gregory Elliot, London: Verso.

Luhmann, Niklas 1969, *Legitimität durch Verfahren*, Neuwied, West Berlin: Luchterhand.

Lukács, Gyorgy 1971 [1923], *History and Class Consciousness*, translated by Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press.

—— 1971a [1967], 'Preface to the new Edition', in Lukacs 1971.

—— 1985, *Über Vernunft in der Kultur. Ausgewählte Schriften 1909–1996*, edited by S. Kleinschmidt, Leipzig, Leipzig: Reclam.

—— 1985 [1919], 'Alte Kultur und neue Kultur', in Kleinschmidt (ed.) 1985.

Luxemburg, Rosa 1903, 'Stillstand und Fortschritt im Marxismus', in Luxemburg 1970–5, Vol. 1/2.

—— 1904, *Organizational Questions of Russian Social Democracy*, in Hudis and Anderson (eds.) 2004.

—— 1906, *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*, in Luxemburg 1970–5, Vol. 2.

—— 1918, *The Russian Revolution*, in: Hudis and Anderson (eds.) 2004.

—— 1970–5, *Gesammelte Werke*, 5 Vols., edited by the Institute for Marxism-Leninism, Berlin/GDR: Dietz Verlag.

Lyotard, Jean-François 1984 [1979], *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

—— 1988, *Le postmoderne expliqué aux enfants, correspondance 1982–1985*, Paris: Éditions Galilée.

—— 1997 [1974], *Libidinal Economy*, translated by Iain Hamilton Grant, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Macpherson, Crawford Brough 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press.

—— 1973, *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford: Clarendon Press.

—— 1975 (ed.), *Property. Mainstream and Critical Positions*, Toronto: University of Toronto Press.

Mannheim, Karl 1997a [1938], 'Ideology and Utopia', translated by Edward Shils, in *The Collected Works of Karl Mannheim*, Vol. 1, New York: Routledge.

Marchart, Oliver 2007, 'Eine demokratische Gegenhegemonie – Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe', in Buckel and Fischer-Lescano (eds.) 2007.

Marcuse, Herbert 1966, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press.

—— 1968, 'Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber', in *Negations, Essays in Critical Theory*, with translations from the German by Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press.

Marx, Karl 1841, 'The Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature', in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 1.

—— 1842, 'Debates on the Law on the Theft of Wood', in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 1.
——1843, 'A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction', in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 3.
—— 1844, *On the Jewish Question*, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 3.
—— 1844a, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 3.
—— 1845, 'Theses on Feuerbach', in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 5.
—— 1852, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 11.
—— 1859, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 29.
—— 1859a, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in Marx and Engels 1957, Vol. 13.
—— 1867, *Capital*, Volume I, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 35.
—— 1871, *The Civil War in France*, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 22.
—— 1873, 'Afterword to the Second German Edition of *Capital*', in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 35.
—— 1875, *Critique of the Gotha Programme*, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 24.
—— 1894, *Capital* Volume III, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 37.
—— 1969–71a, *Theories of Surplus-Value*, Part I, translated by Emile Burns, edited by Salomea Wolfovna Ryazanskaya, Moscow: Progress Publishers.
—— 1969–71b, *Theories of Surplus-Value*, Part II, Moscow: Progress Publishers.
—— 1969–71c, *Theories of Surplus-Value*, Part III, Moscow: Progress Publishers.
—— 1976, *Capital. A Critique of Political Economy*, Vol. I, translated by Ben Fowkes, London: Penguin Books.
—— 1978, *Capital. A Critique of Political Economy*, Vol. II, translated by David Fernbach, London: Penguin Books.
—— 1981, *Capital. A Critique of Political Economy*, Vol. III, translated by David Fernbach, London: Penguin Books.
—— 1999a, 'Theorien über den Mehrwert', Band 1, in Marx and Engels 1957–, Vol. 26.
Marx, Karl and Friedrich Engels 1845, *The German Ideology*, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 5.
—— 1848, *The Manifesto of the Communist Party*, in Marx and Engels 1975–2005, Vol. 6.
—— 1957–, *Marx-Engels-Werke* (*MEW*), 42 Vols., edited by the Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz Verlag.
——1975–2005, *Marx Engels Collected Works* (*MECW*), London: Lawrence & Wishart.
—— 1975–, *Marx-Engels Gesamtausgabe* (*MEGA*), Berlin: Akademie Verlag.
Marxhausen Thomas 1999, 'Fetischcharakter der Ware' [commodity-fetishism], in Haug et al. (eds.) 1994–, 4.
Matthews, Betty (ed.) 1983, *Marx, A Hundred Years On*, London: Lawrence and Wishart.
McNally, David 2001, *Bodies of Meaning. Studies on Language, Labour, and Liberation*, New York: State University of New York Press.
—— 2006, *Another World is Possible. Globalization & Anti-Capitalism*, Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing.
—— 2011, *Global Slump. The Economics and Politics of Crisis and Resistance*, Oakland: Spectre PM Press.
Mehring, Franz 1963–6, *Gesammelte Schriften*, 15 Vols., edited by Thomas Höhle et al., Berlin: Dietz Verlag.
—— 1963–6a, *Karl Marx*, in Mehring 1963–6, Volume 3.
Meillassoux, Claude 1981, *Maidens, Meal and Money. Capitalism and the Domestic Community*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1994, 'Anthropologie' [anthropology], in Haug et al. (eds.) 1994–, 1.
Metscher, Thomas 2010, *Logos und Wirklichkeit. Ein Beitrag zu einer Theorie des gesellschaftlichen Bewusstseins*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
—— 2012, 'Der Komplex Ideologie', *Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung*, 90: 66–79.
Mill, John Stuart 1949 [1861], 'Utilitarianism', in Plamenatz 1949.
Moore, Barrington 1978, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, New York: M.E. Sharpe Inc. White Plans.

Müller, Cathreen 2003, 'Neoliberalismus als Selbstführung. Anmerkungen zu den "Governmentality Studies"', *Das Argument*, 249: 98–106.
Murphy, Timothy S. 2012, *Antonio Negri. Modernity and the Multitude*, Cambridge: Polity Press.
Napierala, Mark and Tilman Reitz 2005, 'Warenästhetik/Kulturindustrie', in Barck et al. (eds.) 2005.
National Conference of Catholic Bishops 1986, *Economic Justice for all. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, Washington D.C.: US Catholic Conference.
Nelson, Cary and Lawrence Grossberg (eds.) 1988, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press.
Negri, Antonio 1998, *Spinoza. L'anomalia selvaggia. Spinoza sovversivo. Democracia ed eternità in Spinoza*, Rome: Derive-Approdi.
Nemitz, Rolf 1979, '"Mut zur Erziehung" als konservativer Spontaneismus', *Das Argument*, 113: 64–75.
Nietzsche, Friedrich 1999, *Kritische Studienausgabe*, edited by Giorgio Colli and Mazino Montinari, Munich: de Gruyter.
—— 1999a, *Zur Genealogie der Moral*, in Nietzsche 1999, Vol. 5.
—— 1999b, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Nietzsche 1999, Vol. 3.
—— 1999c, *Also sprach Zarathustra*, in Nietzsche, 1999, Vol. 4.
Nolte, Ernst (ed.) 1967, *Theorien über den Faschismus*, Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
Opitz, Sven 2004, *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 2007, 'Gouvernementalität im Postfordismus. Zur Erkundung unternehmerischer Steuerungsregime der Gegenwart', in Kaindl (ed.) 2007b.
Orozco, Teresa 2004 [1995], *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg: Argument-Verlag.
Oittinen, Vesa 1994, *Spinozistische Dialektik. Die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
Overbeek, Henk (ed.) 1993, *Restructuring Hegemony in the Global Political Economy*, London: Routledge.
Pagel, Gerda 2002, *Jacques Lacan zur Einführung*, Hamburg: Junius.
Panitch, Leo 2011, 'The Left's Crisis', *The Bullet*, 536, available at <www.socialistproject.ca/bullet/536.php>.
Pannwitz, Rudolf 1917, 'Die Krise der europäischen Kultur', in *Werke*, Vol. 2, Nürnberg: H. Carl.
Parenti, Christian 1999, *Lockdown America. Police and Prisons in the Age of Crisis*, London: Verso.
Pascal, Blaise 1954, *Oeuvres Complètes*, editing and annotations by Jacques Chevalier, Paris: Gallimard.
—— 1954a, 'Pensées', in Pascal 1954.
Pêcheux, Michel 1975, *Les vérités de la palice*, Paris: Maspero.
—— 1982 [1975], *Language, Semantics and Ideology*, New York: St. Martin's Press.
—— 1984a, 'Zu rebellieren und zu denken wagen! Ideologien, Widerstände, Klassenkampf', *kultuRRevolution*, 1984, 5: 61–5.
—— 1984b, 'Zu rebellieren und zu denken wagen! Ideologien, Widerstände, Klassenkampf', in, *kultuRRevolution*, 1984, 6: 63–6.
—— 1988 [1983], 'Discourse, Structure or Event?' in Nelson and Grossberg (eds.) 1988.
—— 1990, *L'inquiétude du Discours. Textes de Michel Pêcheux*, selected and presented by Denise Maldidier, Paris: Éditions des Cendres.
Pêcheux, Michel and Catherine Fuchs 1975, 'Das Subjekt und der Sinn. Zur Neuformulierung des Erkenntnisgegenstands Sprache', *alternative*, 104, 18: 204–16.
Petersen, Olaf 2004, 'Ausfaltung und Verfeinerung der Disziplinarmacht im Management – Erfahrungsbericht aus einer internationalen Unternehmensberatung', *Forum Kritische Psychologie*, 47: 120–44.
Petit, Jacques-Guy (ed.) 1991, *Histoire des Galères, Bagnes et Prisons. XIIIe–XXe siècles. Introduction à l'histoire pénale de la France*, Toulouse: Privat.

Pietz, William 1993, Fetishism and Materialism, The Limits of Theory in Marx, in Apter and Pietz (eds.) 1993.
Plamenatz, John 1949, *The English Utilitarians*, Oxford: Blackwell.
Pogge, Thomas W. 1989, *Realizing Rawls*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Polanyi, Karl 1957, *The Great Transformation, The Political and Economic Origins of our Times*, Boston: Beacon Press.
Poulantzas, Nicos 1974, *Fascism and Dictatorship, the Third International and the Problem of Fascism*, translated by Judith White, London: NLB.
—— 1975 [1968], *Political Power and Social Classes*, translated by Timothy O'Hagan, London: NLB.
—— 1978, *State, Power, Socialism*, translated by Patrick Camiller, London: Verso.
Projekt Automation und Qualifikation (*PAQ*) 1987, *Widersprüche der Automationsarbeit. Ein Handbuch*, Berlin: Argument-Verlag.
Projekt Ideologietheorie (PIT) 1979, *Theorien über Ideologie*, West Berlin: Argument-Verlag.
—— (ed.) 1984, *Die Camera obscura der Ideologie. Philosophie, Ökonomie, Wissenschaft*, drei Bereichsstudien von Stuart Hall, Wolfgang Fritz Haug und Veikko Pietilä, West Berlin: Argument-Verlag.
—— 1987, *Der innere Staat des Bürgertums. Studien zur Entstehung bürgerlicher Hegemonieapparate im 17. und 18. Jahrhundert*, vier Bereichsstudien von Herbert Bosch, Ruedi Graf, Peter Jehle and Michael Reiter, West Berlin: Argument-Verlag.
—— 2007 [1980], *Faschismus und Ideologie*, new edition by Klaus Weber, Hamburg: Argument-Verlag.
Rancière, Jacques 1999, *Disagreement. Politics and Philosophy*, translated by Julie Rose, Minneapolis: University of Minnesota Press.
—— 2011 [1974], *Althusser's Lesson*, translated by Emiliano Battista, London: Continuum.
Rawls, John 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rehmann, Jan 1986, *Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte*, West Berlin: Argument-Verlag.
—— 1991, 'Gramsci und die Religionsfrage. Ein Beitrag zum christlich-marxistischen Dialog', *Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik*, 11, 21, June: 179–183.
—— 1999a, '"Abolition" of Civil Society? Remarks on a Widespread Misunderstanding in the Interpretation of "Civil Society"', *Socialism and Democracy*, 13, 2: 1–18.
—— 1999b, 'The Radical Reformation and the Protestant Ethic, A Political Critique of Max Weber's Sociology of Religion', *Union Seminary Quarterly Review*: 71–88.
—— 2001, 'Glauben' [Belief/Faith], in Haug et al. (eds.) 1994–, 5.
—— 2004a, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 2004b, 'Hoffnung' [Hope], in Haug et al. (eds.) 1994–, 6/1.
—— 2007a, 'Review of Domenico Losurdo's *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*', *Historical Materialism*, 15.2: 173–93.
—— 2007b, 'Towards a Deconstruction of Postmodernist Neo-Nietzscheanism, Deleuze and Foucault', *Situations. Project of the Radical Imagination*, 2, 1: 7–16.
—— 2008, *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburg: Argument-Verlag. (Second Edition 2011).
—— 2011b, 'Can Marx's Critique of Religion Be Freed from Its Fetters?', *Rethinking Marxism*, 23, 1: 144–53.
—— 2012, 'Antizipation' [Anticipation], in Beat Dietschy, Rainer Zimmermann, Doris Zeilinger (eds.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Boston: De Gruyter Verlag.
—— 2013a [1998], *Max Weber, Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik und Religion im Ubergang zum Fordismus*, Second edition, Berlin-Hamburg: Argument-Verlag.
—— 2013b, 'Occupy Wall Street and the Question of Hegemony – A Gramscian Analysis' *Socialism and Democracy*, March 2013: 1–18.

—— 2013c, 'Philosophy of Praxis, Ideology-Critique, and the relevance of a "Luxemburg-Gramsci line"': A Comment on Peter Thomas' *Gramscian Moment*", in: *Historical Materialism*, 21.
Rehmann, Jan and Thomas Metscher 2012. 'Betr. Ideologietheorie – ein Briefwechsel', *Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung*, 92, 23: 93–109.
Rehmann, Jan and Thomas Wagner (eds.) 2010, *Angriff der Leistungsträger. Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, Hamburg: Argument-Verlag.
Reitz, Tilman 2004, 'Ideologiekritik' [ideology-critique], in Haug et al. (eds.) 1994–, 6/1.
—— 2005, 'Neoliberalismus in Staat und Geist', *Das Argument*, 261: 371–75.
Reitz, Tilman and Susanne Draheim 2007, 'Schattenboxen im Neoliberalismus. Kritik und Perspektiven der deutschen Foucault-Rezeption', in Kaindl (ed.) 2007b.
Resch, Robert Paul 1989, 'Modernism, Postmodernism, and Social Theory, A Comparison of Althusser and Foucault', *Poetics Today*, 10, 3: 511–49.
Ritter, Joachim, Karlfried Gründer and Gottfried Gabriel (eds.) 1971–2007, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag.
Roelofs, Joan 2003, *Foundations and Public Policy. The Mask of Pluralism*, Albany: State University of New York Press.
Rogge, A. 1977, 'Zum ideellen Charakter der ideologischen Verhältnisse', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 11: 1369–74.
Rosen, Michael 1996, *On Voluntary Servitude. False Consciousness and the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press.
Röttgers, Kurt 1980, 'Macht' [power], in Joachim Ritter, Karlfried Gründer and Gottfried Gabriel (eds.) 1971–2007, Vol. 5.
Roudinesco, Elisabeth 1997, *Jacques Lacan*, New York: Columbia University Press.
Rusche, Georg and Otto Kirchheimer 1939, *Punishment and Social Structure*, New York: Russel & Russel.
Said, Edward W. 2003 [1978], *Orientalism*, 25th anniversary edition, New York: Vintage Books.
Sanbonmatsu, John 2004, *The Postmodern Prince. Critical Theory, Left Strategy, and the Making of a New Political Subject*, New York: Monthly Review Press.
Sartre, Jean-Paul 1958, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris: Editions Nagel.
—— 1966, 'Jean-Paul Sartre répond', *L'Arc*, 30: 87–96.
Sawyer, R. Keith 2003, 'Ein Diskurs über den Diskurs. Historische Archäologie eines intellektuellen Konzepts', *Das Argument*, 249: 48–62.
Schröder, Winfried et al. (eds.) 1974, *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewusstseinsbildung*, Leipzig: Reclam.
Schui, Herbert and Stephanie Blankenburg 2002, *Neoliberalismus, Theorie, Gegner, Praxis*, Hamburg: VSA.
Schwartz, David 1997, *Culture & Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.
Schwingel, Markus 1993, *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*, Hamburg: Argument-Verlag.
—— 2003, *Pierre Bourdieu zur Einführung*, Hamburg: Junius.
Seppmann, Werner 2007, 'Der Marxismus und das Christentum der Bergpredigt', *Utopie kreativ*, 196: 161–71.
Sève, Lucien 1978, *Man in Marxist Theory and the psychology of personality*, translated by John MacGreal, Brighton: Harvester Press.
—— 2004, 'Historische Individualitätsformen' [historical forms of individuality], in Haug et al. (eds.) 1994–, 6.1.
Sigrist, Christian, 2005, *Regulierte Anarchie, Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas* (1967), fourth enlarged edition, Münster: Walter.
Sloterdijk, Peter 2010 [2006], *Rage and Time, a Psychopolitical investigation*, translated by Mario Wenning, New York: Columbia University Press.
Sohn-Rethel, Alfred 1978, *Intellectual and Manual Labour*, New Jersey: Humanities Press.
Soiland, Tove 2012, 'Lacanismus I [Lacanism I]', in Haug et al. (eds.) 1994–, 8.1.
Solty, Ingar 2010a, 'Die Tea Party und der hilflose Antifaschismus des Blocks an

der Macht', *Sozialismus*, 347, 37, 11: 45–50.
—— 2010b, 'Die Tea-Party-Quittung. Das Scheitern des Obama-Projekts und die US-Zwischenwahlen 2010', *Sozialismus*, 348, 37, 12: 42–7.
—— 2011, 'Interregnum der Protestbewegungen. Thesen zur politischen Artikulation der Krise', *Luxemburg*, 3, 4: 146–53.
Sorg, Richard 1976, *Ideologietheorien. Zum Verhältnis von gesellschaftlichem Bewusstsein und sozialer Realität*, Cologne: Kiepenheuer & Witsch.
Sparks, Colin 1996, 'Stuart Hall, Cultural Studies and Marxism', in Hall 1996.
Spinoza, Benedictus de 1997 [1677], *The Ethics. Demonstrated in Geometric Order*, translated from the Latin by Robert Harvey Monro Elwes, *MTSU Philosophy WebWorks* Hypertext Edition.
Stalin, Joseph V., 1906–7, 'Anarchism or Socialism', in Stalin 1952–5, Vol. 1.
—— 1924, 'The Foundations of Leninism', in Stalin 1952–5, Vol. 6.
—— 1940, *Dialectical and Historical Materialism*, New York: International Publishers.
—— 1952–5, *Works*, 13 Vols., Moscow: Foreign Languages Publishing House.
Stavrakakis, Yannis 1999, *Lacan and the Political*, London: Routledge.
Steinrücke, Margareta (ed.) 2004, *Pierre Bourdieu. Politisches Forschen, Denken und Eingreifen*, Hamburg: VSA.
Suvin, Darko 2001, 'Haltung' [attitude], in Haug et al. 1994–, 5.
Therborn, Göran 1970, 'The Frankfurt School', *New Left Review*, I/63: 65–96.
—— 1971, 'Jürgen Habermas, A New Eclecticism', *New Left Review*, I/67: 69–83.
—— 1996, 'Dialectics of Modernity, On Critical Theory and the Legacy of Twentieth-Century Marxism', *New Left Review*, I/215, 59–81.
Thomas, Peter D. 2009a, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden: Brill.
—— 2009b, 'Catharsis', *Historical Materialism*, 17, 259–64.
Thompson, John B. 1984, *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley: University of California Press.
Tugendhat, Ernst 1997, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Veerkamp, Ton 2001, 'Gott' [God], in, Haug et al. (eds.) 1994–, 5.
—— 2005, *Der Gott der Liberalen. Eine Kritik des Liberalismus*, Hamburg: Argument-Verlag.
Vološinov, Valentin Nikolaevič 1973, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York: Seminar Press.
Wacquant, Loic 1999 [1993], 'Inside "The Zone". The Social Art of the Hustler in the American Ghetto', in Bourdieu et al. (eds.) 1999.
—— 2008, *Urban Outcasts. A Comparative Study of Advanced Marginality*, Cambridge: Polity.
—— 2009, *Prisons of Poverty*, expanded version, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Wagner, Thomas 2004, *Irokesen und Demokratie. Ein Beitrag zur Soziologie interkultureller Kommunikation*, Münster: LIT Verlag.
—— 2010, 'Mit Bataille beim Potlatsch. Sloterdijks Ethik der Gabe fußt auf einer verkürzten Rezeption ethnologischer Forschung', in Rehmann and Wagner (eds.) 2010, 235–40.
Waite, Geoff 1996, *Nietzsche's Corps/e. Aesthetics, Politics, Prophecy, or, The Spectacular Technoculture of Everyday Life*, Durham, London: Duke University Press.
Wallerstein, Immanuel 2009, 'Crisis of the Capitalist System, Where do we go from Here?', presentation at the University of KwaZulu-Natal, 5 November 2009, available at: <www.ukzn.ac.za/ccs/files/Wallerstein%20November%202009%20Wolpe%20Lecture.pdf>.
Wallon, Henri 1934, *The origines du charactère chez l'enfant*, Paris: Boivin.
Walpen, Bernhard 2004, *Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft. Eine hegemonietheoretische Studie zur Mont Pèlerin Society*, Hamburg: VSA.
Walpen, Bernhard and Dieter Plehwe 2001, '"Wahrheitsgetreue Berichte über Chile", Die Mont Pèlerin Society und die Diktatur Pinochet', *1999. Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts*, 16, 2: 42–70.
Weber, Max 1930 [1922], *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Routledge.
—— 1949, *The Methodology of the Social Sciences*, translated and edited by

Edward A. Shils and Henry A. Finch, New York: The Free Press.
—— 1949a, '"Objectivity" in Social Science and Social Policy', in Weber 1949.
—— 1978 [1921], *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*, Vol. 1, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley: University of California Press.
—— 1984–, *Max Weber Gesamtausgabe*, edited by Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr.
—— 1985 [1922], *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, edited by Johannes Winkelmann, Tübingen: Mohr.
—— 1988 [1920], *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. 1, edited by Marianne Weber, Tübingen: Mohr.
—— 1994, *Political Writings*, edited by Peter Lassmann and Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1994a [1918], 'Parliament and Government in Germany under a New Political Order', in Weber 1994.
—— 2001, *The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism*, translated by Stephen Kalberg, London: Routledge.
Weber, Thomas, 1995, 'Bedeutung' [meaning], in Haug et al. (eds.) 1994–, 2.
Weiss, Peter 1981, *Notizbücher 1971–1980*, 2 Vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
—— 2005 [1976], *The Aesthetics of Resistance*, Durham: Duke University Press.
West, Cornel 1999, 'The Political Intellectual' (1987), in *The Cornel West Reader*, New York: Civitas Books.
—— 2002 [1982], *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity*. Anniversary Edition, Louisville: Westminster John Knox Press.
Wielenga, Bastiaan 1984, *Introduction to Marxism*, Bangalore: Centre for Social Action.
—— 1988, *It's a long Road to Freedom. Perspectives of Biblical Theology*, Madurai: Tamilnadu Theological Seminary.
Wiggershaus, Rolf 1994 [1986], *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge, MA: MIT Press.
Williams, Raymond 1977, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
Willis, Paul E. 1981, *Learning to Labour: how Working Class Kids Get Working Class Jobs*, New York: Columbia University Press.
Wittgenstein, Ludwig 1958 [1945], *Philosophical Investigations*, Third Edition, translated by G.E.M. Anscombe, New York: Macmillan.
Wolf, Frieder Otto 1994, 'Althusser-Schule' [Althusser School], in Haug et al. (eds.) 1994–, 1.
Wolff, Richard D. 2004, 'Ideologische Staatsapparate/repressiver Staatsapparat' [ideological state-apparatuses/repressive state-apparatus], in Haug et al. (eds.) 1994–, 6.1.
—— 2010, *Capitalism Hits the Fan. The Global Meltdown and What To Do about it*, Northampton, MA: Olive Branch Press.
—— 2011a, 'From Economic to Social Crisis. Deficit, Dept, and a little class history', *Monthly Review*, 22 July, available at: <http://mrzine.monthlyreview.org/2011/wolff220711.html>.
—— 2011b, 'The Tale of two lootings', *Truthout*, 3 August 2011, available at: <http://www.truth-out.org/tale-two-lootings/1312292014>.
—— 2011c, 'How the 1% got richer, while the 99% got poorer', *The Guardian*, 26 October 2011.
—— and Jan Rehmann 2011, 'Occupy Wall Street. Eindrücke und vorläufige Überlegungen', *LuXemburg* 4/2011: 32–5.
Wolin, Richard 2004, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton: Princeton University Press.
Yergin, Daniel and Joseph Stanislaw 1998, *The Commanding Heights, the Battle between Government and the Marketplace that is Remaking the Modern World*, New York: Simon and Schuster.
Young, Michael F.D. (ed.) 1976, *Knowledge and Control, New Directions for the Sociology of Education*, London: Collier-Macmillan.
Zander, Michael 2008, 'Zweierlei Klugheit. Episches Theater und Verhalten. Bertolt Brecht und die Psychologie', *Junge Welt*, 7 February.
Zapata Galindo, Martha 1995, *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezep-*

tion im NS-Staat, Hamburg: Argument-Verlag.
Zetkin, Clara 1967 [1923], 'Der Kampf gegen den Faschismus', in Nolte (ed.) 1967.
Zimmermann, Rainer E. 2012, ‚Naturallianz, Allianztechnik', in Dietschy, Beat, Doris Zeilinger and Rainer E. Zimmermann (eds.) *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Berlin: De Gruyter.
Žižek, Slavoj 1989, *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.
—— 1991, *For They Know Not What They Do*, London: Verso.
—— (ed.) 1994, *Mapping Ideology*, London: Verso.
—— 1999, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London: Verso.
Zuidervaart, Lambert 1991, *Adorno's Aesthetic Theory, The Redemption of Illusion*, Cambridge, MA: MIT Press.
Zupančič, Alenka 2000, *Ethics of the Real, Kant, Lacan*, London: Verso.

المؤلف في سطور:

يان ريمان Jan Rehmann، مواليد ١٩٥٣. فيلسوف وعالم اجتماعي ألماني، تخصص في النظرية النقدية والتحليل النقدي الاجتماعي – السياسي. حصل على الدكتوراه من جامعة برلين الحرة سنة ١٩٩٧، وعمل منذ ١٩٩٨ في كلية اللاهوت الاتحادية Union Theological Seminary بنيويورك، وفي جامعة برلين. شارك في تأسيس "جامعة الشعب" ببرلين "Volksuni"، وكان المنسق العام لها من ١٩٨٦ إلى ١٩٩٢، وفي تأسيس "معهد برلين للنظرية النقدية" " Institute for Critical Theory"(INKRIT) . كما شارك في الكثير من النقاشات بين التيارات المسيحية والماركسية التي ضمت عددًا من الماركسيين وعلماء اللاهوت المنشقين، في ألمانيا والولايات المتحدة. وهو أحد محرري "معجم الماركسية التاريخي – النقدي" "Historical-Critical Dictionary of Marxism"(HKWM) ، وعضو في اللجنة الاستشارية لمنتدى اليسار بنيويورك؛ وناشط في حركات العدالة الاجتماعية ومحاربة الفقر. من أهم أعماله بالإضافة إلى هذا الكتاب: "الكنيسة في عصر الدولة النازية" Die Kirchen im NS Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte، و"ماكس فيبر: التحديث باعتباره ثورة سلبية" Max Weber: Modernisation as Passive Revolution


منطلق

المترجم في سطور:

أشرف حسن منصور. مواليد ١٩٧٢. أستاذ الفلسفة بكليـــة الآداب، جامعـــة الإسكندرية. نشر العديد من الدراسات في الفلـــسفة الغربيـــة المعاصـــرة والفكـــر السياسي وعلم الاجتماع الديني والفلسفة الإســـلامية والإســـلام الـــسياسي، منهـــا: "الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادهـــا الاقتـــصادية. دار رؤيـــة، القـــاهرة ٢٠٠٨"؛ "الرمز والوعي الجمعي: دراسات في سوسيولوجيا الأديان. دار رؤيـــة، القاهرة ٢٠١٠"؛ "سبينوزا ونقد العقل الخالص. دار رؤية، القاهرة ٢٠١٣"؛ "العقل والوحي: منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمـــون وســـبينوزا. دار رؤيـــة، القاهرة ٢٠١٤"؛ "ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية الحديثـــة. مؤســـسة مؤمنـــون بلا حدود للنشر والتوزيع، الدار البيضاء/ بيروت، ٢٠١٨".


انبها وعبر كل مجالات
ر في الوعي أو الفكر أو
ي الأساس اتجاه بيني،
منهجه، فقد دُرست فيه
تجاه آخر. صاغ ماركس
ه كافة المعاني والدلالات
ناول الكتاب المعالجات
داءً من ماركس وإنجلز،
وم لدى الاتحاد الدولي
توجهاتهم، والماركسية
وما تلاها من اتجاهات
هوم لدى الاتجاهات التي
اتها مع دلالات المفهوم،
ا بعد الحداثة. والكتاب
ريخ مفهوم الأيديولوجيا
من الزمان.
painting.Miroslav Krofián
تصميم الغلاف: أحمد بلال
نظريات الأيديولوجيا
يان ريمان
ترجمة أشرف منصور
3360
المركز القومي للترجمة
نظريا
قو
ترجمة: أشرف
3360